

VU Research Portal

Pastoraat als hulpverlening

Heitink, G.

1977

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Heitink, G. (1977). *Pastoraat als hulpverlening*.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

67

PASTORAAT ALS HULPVERLENING

77 Ge 672

voor *Lientje,*
Alfred en Iris

VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

PASTORAAT ALS HULPVERLENING

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van
doctor in de godgeleerdheid
aan de Vrije Universiteit te Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus mr. J. de Ruiter,
hoogleraar in de faculteit der rechtsgeleerdheid,
in het openbaar te verdedigen
op vrijdag 21 oktober 1977 te 13.30 uur
in het hoofdgebouw der universiteit, De Boelelaan 1105
door

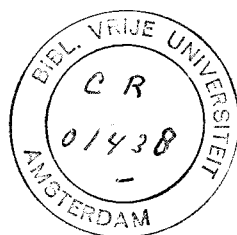
GERBEN HEITINK

geboren te Arnhem

J. H. KOK – KAMPEN 1977

PROMOTOR: PROF. DR. J. FIRET

COREFERENT: Dr. J. C. SCHREUDER



WOORD VOORAF

Bij het afsluiten van dit proefschrift is het precies twintig jaar geleden, dat ik in Kampen werd ingeschreven als eerstejaars student in de theologie. In de loop van deze jaren heb ik met meer en minder enthousiasme het veld van de theologie van verschillende kanten doorkruist, waarbij mijn voorkeur steeds duidelijker uitging naar het grensgebied van theologie en sociale wetenschappen. Daar begon het voor mij pas echt spannend te worden. Dat vooral de vraag naar de relatie van theologie en praktijk mij bezig hield, hing ook hiermee samen dat ik al na enkele jaren de studie moest combineren met mijn dagelijks werk, eerst als jeugdwerkadviseur en later als predikant. Toch heb ik pas de laatste jaren het gevoel gekregen, dat ik mijn plaats in de theologie gevonden heb. De kennismaking met het betrekkelijk nieuwe terrein van de pastorale theologie en psychologie heb ik vanaf het begin als verhelderend en verrijkend ervaren. Daarom kan ik niet anders zeggen dan dat ik tot het laatste ogenblik toe met plezier gewerkt heb aan dit boek, dat in veel opzichten een afspiegeling vormt van mijn eigen leerproces, vooral van de laatste vijf jaar.

Dit plezier werd ongetwijfeld verhoogd door de omstandigheid, dat ik het schrijven van deze studie kon combineren met een onderwijstaak aan de Theologische Hogeschool te Kampen. Veel van wat hier is neergeschreven, is gegroeid in een intensief contact met studenten en pastores, waarin ik steeds sterker ben gaan beseffen wat de pastorale theologie en psychologie voor de opleiding en vorming van predikanten kan betekenen. Sporen hiervan zijn in verschillende hoofdstukken terug te vinden.

De vele uren, waarin ik met mijn promotor, prof. dr. *J. Firet*, de voorlopige en meer definitieve concepten van de verschillende hoofdstukken heb doorgesproken, zijn voor mij uitermate vruchtbaar en leerzaam geweest. Al in het jeugdwerk heb ik veel van hem geleerd, maar tijdens deze gesprekken ben ik opnieuw onder de indruk gekomen van zijn diepgaande kennis van het brede terrein van de Praktische Theologie en haar grensgebieden en niet minder van zijn aandacht voor het kleine detail, de punten en de komma's. Maar vooral zijn 'evenmenselijke aanspraak' gaf mij elke keer weer vertrouwen om verder te gaan. Mevrouw dr. *J. C. Schreuder*, die bereid was als co-referent op te treden, heeft met haar kanttekeningen en waardevolle adviezen mijn inzichten op bepaalde punten gecorrigeerd en verdiept. In dit verband noem ik ook met erkentelijkheid de namen van dr. *W. Zijlstra* te Amersfoort en dr. *H. C. I.*

Andriessen te Nijmegen, die mij hebben ingeleid in de Klinische Pastorale Vorming en de onderwijs-supervisie. Zonder deze 'leerweg' van een geheel eigen karakter, had ik bepaalde stukken van dit boek niet zó kunnen schrijven als ik dat gedaan heb. Tot mijn leermeesters reken ik ook prof. dr. *J. T. Bakker* te Kampen, die mijn studie op weg naar het doctoraal-examen heeft begeleid. Hoewel ik hem op zijn dogmatische schreden niet gevolgd ben, heb ik er nooit spijt van gehad dat hij mij, als aanzet tot mijn praktisch-theologische studie, enkele delen van de K.D. van Barth liet bestuderen.

Alles overziende waren er vele anderen, die mijn denken in bepaalde opzichten hebben beïnvloed en gestimuleerd. Ik denk aan mijn collegae in het Gereformeerde Jeugdwerk, in de classis Arnhem van De Gereformeerde Kerken, de Gereformeerde Werkgroep voor de Catechese en de afgelopen jaren in Kampen. Zeker niet in de laatste plaats noem ik hier *de gemeente van Elst* (Gld.), waar ik als predikant en pastor zes jaar aan verbonden mocht zijn, een periode waar wij zoveel dankbare herinneringen aan bewaren. Zonder anderen tekort te willen doen, noem ik ook de naam van mijn vriend, *Jelle van Nijen*. Vanaf het eerste jaar in Kampen hebben we samen gestudeerd, 'nieuw land' ontdekt en in kaart gebracht. Ook bij het gereedmaken van de kopy van dit boek, heb ik opnieuw veel hulp van hem ondervonden.

Opgegroeid in een tijd en een milieu, waarin studeren niet gebruikelijk en financieel nauwelijks mogelijk was, vermeld ik met grote dankbaarheid de namen van mijn ouders, *Gideon Johannes Heitink* († 1958) en *Aukje Stelstra*. Zij hebben jarenlang gedaan wat ze konden om hun kinderen te helpen bereiken, wat deze graag wilden. Veel heb ik ook te danken aan mijn schoonouders, die altijd met zoveel belangstelling in mijn studie en werk hebben meegeleefd.

Dit boek is opgedragen aan mijn vrouw, *Lientje* en onze beide kinderen, *Alfred* en *Iris*. Dat lijkt voor een buitenstaander weinig origineel. Maar als gezin hebben we naar deze dag toegeleefd. Daarmee bedoel ik niet zozeer te zeggen, dat we allemaal blij zijn dat dit 'karwei' achter de rug is hoewel... ook dat. Wat echter overheerst zijn gevoelens van dankbaarheid voor de vreugde, die Lientje en ik samen al zoveel jaren aan mijn werk en studie mogen beleven. We zijn er zelf in veel opzichten aan gegroeid en geestelijk door verrijkt. We hopen dat ook anderen daar bij lezing van dit boek iets van mogen ervaren.

INHOUD

WOORD VOORAF	5
INHOUDSOPGAVE	7
1. INLEIDING	13
1.1. PASTORAAT ALS HULPVERLENING	15
1.2. DE IDENTITEIT VAN DE PASTOR	16
1.3. EEN PRAKTISCH-THEOLOGISCHE STUDIE	18
2. ORIËNTATIE IN DE PASTORALE THEOLOGIE EN PSYCHOLOGIE	
ACHTERGRONDEN, ONTWIKKELINGEN EN PLAATSBEPALING	23
2.1. ONTWIKKELINGEN EN STROMINGEN	23
2.11 <i>De duits-zwitserse literatuur</i>	23
2.111 Eerste fase: E. Thurneysen, H. Asmussen 24; 2.112 Tweede fase: Verbreding 28; 2.113 Derde fase: Nieuwe ontwikkelingen 30	
2.12 <i>De Amerikaanse literatuur</i>	34
2.121 Eerste fase: A. T. Boisen e.a. 36; 2.122 Tweede fase: S. Hiltner e.a. 38; 2.123 Derde fase: Enkele andere stemmen 44.	
2.13 <i>De nederlandse literatuur</i>	45
2.131 Eerste fase: (a) Pastoraat als woordbediening, G. Brillenburg Wurth 46; 2.132 Eerste fase: (b) Aandacht voor psychologie en psychotherapie 48; 2.133 Tweede fase: (a) De opkomst van de 'Klinische Pastorale Vorming' 50; 2.134 Tweede fase: (b) Overige ontwikkelingen 54.	
2.2. VOORLOPIGE ORIËNTATIE	57
2.21 <i>Bijbelse gezichtspunten</i>	57
2.22 <i>Historische achtergronden</i>	61
2.221 De oud-christelijke kerk 62; 2.222 De middeleeuwen 63; 2.223 De reformatie 63; 2.224 De na-reformatorische periode 65; 2.225 Funkties van pastoraat 68.	
2.23 <i>Terminologische en encyclopedische overwegingen</i>	68
2.231 Zielzorg en pastoraat 68; 2.232 Pastorale theologie; pastorale psychologie; poimeniek 70; 2.233 Pastor en gesprekspartner 74.	

2.3. PASTORAAT ALS HULPVERLENING: DEFINITIE	75
2.31 <i>Een beperkte definitie</i>	76
2.32 <i>Een funktionele definitie</i>	77
2.33 <i>Een polaire definitie</i>	78
2.34 <i>Nadere uitwerking: De volgende hoofdstukken</i>	80
 3. HET GAAT OM MENSEN	
ANTHROPOLOGIE VAN DE HULPVERLENING EN PASTORAAL-THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE	82
3.1. OMTREKKEN VAN EEN ANTHROPOLOGIE VAN DE HULPVERLENING . .	84
3.11 <i>De 'hele' mens</i>	84
3.111 De anthropologische wending 85; 3.112 Theologische anthropo- logie 86.	
3.12 <i>De mens in zijn wereld</i>	88
3.121 Mens-zijn in relatie 88; 3.122 Theologische anthropologie 91.	
3.13 <i>De mens: bewust en onbewust</i>	92
3.131 Het gelaagde bestaan, <i>S. Freud</i> 93; 3.132 Blijvende betekenis 94; 3.133 Theologische gezichtspunten 96.	
3.14 <i>De mens: groei en zelfverwerkelijking</i>	97
3.141 'Filosofie' met betrekking tot het menselijk leven 97; 3.142 De bijbel en de unieke levensgeschiedenis van de mens 100.	
3.15 <i>De mens: homo religiosus</i>	102
3.151 De religiekritiek van <i>S. Freud</i> 102; De betekenis van de religie bij <i>C. G. Jung</i> 104; Andere stemmen 106; 3.154 De betekenis van de religiositeit 107.	
3.16 <i>Anthropologische consensus (1)</i>	108
3.2. GRONDLIJNEN VAN EEN PASTORAAL-THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE	109
3.21 <i>Hermeneutische overwegingen</i>	110
3.211 Bijbel en anthropologie 110; 3.212 Theologische anthropologie en de mode van de tijd 110; 3.213 Anthropologische versmalling als concentratie en reductie 111; 3.214 De aard van de correlatie: <i>K. Barth</i> ; <i>P. Tillich</i> ; <i>H. Berkhof</i> 113.	
3.22 <i>De mens als schepsel</i>	118
3.221 Nieuwe bezinning op de theologie van de schepping 118; 3.222 de betekenis van de algemene openbaring 121.	
3.23 <i>De mens Jezus</i>	125
3.231 Aandacht voor het leven van Jezus 125; 3.232 Het gegeven van de humaniteit 127.	
3.24 <i>De Geest en de humaniteit</i>	129
3.241 De vernieuwing van de mens 129; 3.242 De reikwijdte van het werk van de Geest 130.	
3.25 <i>Anthropologische consensus (2)</i>	133

4. IN HET LICHT VAN HET EVANGELIE	
HET EVANGELISCH KARAKTER VAN DE PASTORALE RELATIE	135
4.1. PASTORAAT ALS VERKONDIGING: ANALYSE, VERBREIDING	136
4.11 <i>Pastoraat als 'Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen',</i> <i>E. Thurneysen</i>	136
4.111 Het doel van de verkondiging 137; 4.112 Het adres van de verkondiging 138; 4.113 De inhoud van de verkondiging 138; 4.114 Het voorbehoud van de verkondiging 139; 4.115 De vorm van de verkondiging 140; 4.116 Verkondiging als ontmoeting 141; 4.117 Overzicht: ontwikkeling, grondpatroon 142.	
4.12 <i>De communicatie van het evangelie in het pastoraat</i>	144
4.121 Het diastatisch moment 144; 4.122 Het begrip verkondiging 146; 4.123 Het komen van God tot de mens: woord en daad 147; 4.124 Het antwoord van de gemeente; vormen van communicatie van het evangelie 151; 4.125 De wederkerigheid in de pastorale relatie 153; 4.126 Voorlopige afronding, vergelijkend overzicht 154.	
4.2. PASTORAAT IN HET LICHT VAN HET EVANGELIE	155
4.21 <i>De beweging van het heil</i>	155
4.211 Met ontferming bewogen zijn ('splačhnizesthai') 155; 4.212 Omzien naar ('episkeptesthai') 157; 4.213 Redden ('sōizein') 158; 4.214 De komst van het Rijk 159.	
4.22 <i>Pastoraat als evangelie in actu</i>	161
4.221 Pastoraat als ontmoetingsgestalte van het evangelie 162; 4.222 Menselijke en religieuze ervaring 164; 4.223 Overwegingen van her- meneutische aard 168; 4.224 Het gegeven van de bipolariteit, <i>H.</i> <i>Bavinck</i> e.a. 170.	
4.23 <i>Het evangelie in de pastorale relatie</i>	175
4.231 Het evangelie vanuit het gezichtspunt van de pastor 175; 4.232 Het evangelie uit het oogpunt van de gesprekspartner 178; 4.233 Het evangelie 'als' relatie; het 'sacrament' van het gesprek 181; 4.234 De explicitering van het evangelie in een relatie 185.	
5. GELOOFS- EN LEVENSVRAGEN	
EEN BEELD VAN DE PASTORALE PRAKTIJK	189
5.1. POGING TOT INDELING VAN 'HET VELD'	190
5.11 <i>Het beschikbare materiaal</i>	190
5.12 <i>Een systematische benadering</i>	192
5.121 Probleemvelden en aspecten van het mens-zijn 193; 5.122 Ge- loofs- en levensvragen: een schema 195; 5.123 Wijze van beschrij- ving 197.	
5.2. PROBLEEMVELDEN	198
5.21 <i>Personale problemen</i>	198
5.211 Problematiek: crisisverwerking en isolement 198; 5.212 Materiaal 201; 5.213 Pastoraat: verwerking - bijstaan 202.	

5.22	<i>Relationele problemen</i>	203
5.221	Problematiek: conflicten, huwelijk en gezin	203; 5.222 Materiaal 206; 5.223 Pastoraat: verzoening - verhelderen 208.
5.23	<i>Sociaal-culturele problemen</i>	209
5.231	Problematiek: vervreemding	209; 5.232 Materiaal 212; 5.233 Pastoraat: verandering - bewust maken 215.
5.3.	ASPECTEN VAN HET MENS-ZIJN	215
5.31	<i>De mens in zijn ontwikkeling</i>	215
5.311	Problematiek: groei en volwassenheid	215; 5.312 Materiaal 218; 5.313 Pastoraat: ontplooiing - begeleiden 220.
5.32	<i>De mens als psyche</i>	221
5.321	Problematiek: neurotische spanningen, gevoelens van angst en schuld	221; 5.322 Materiaal 224; 5.323 Pastoraat: bevrijding - helen 226.
5.33	<i>De mens als gelovige</i>	227
5.331	Problematiek: zingeving, spiritualiteiten	228; 5.332 Materiaal 230; 5.333 Pastoraat: vernieuwing - bemoedigen 233.
5.4.	RESULTAAT	234
6.	PASTORAAT ALS HULPVERLENING	
	PLAATSBEPALING OP HET TERREIN VAN DE HULPVERLENING	237
6.1.	PLAATSBEPALING OP HET TERREIN VAN DE HULPVERLENING	237
6.11	<i>De helpende functie van de kerk in de geschiedenis</i>	238
6.111	Medische hulp	238; 6.112 Sociale hulpverlening 239; 6.113 Psychische hulp 240.
6.12	<i>De nadruk op de helpende functie in de duitse en Amerikaanse literatuur</i>	241
6.121	Lebenshilfe	242; 6.122 Beratung 243; 6.123 Counseling 244; 6.124 Mental Health 246.
6.13	<i>De nederlandse situatie</i>	247
6.131	Welzijns- en geestelijke gezondheidszorg	247; 6.132 Enkele principes van hulpverlening 250; 6.133 Religie en geestelijke gezondheid 251.
6.2.	PASTORAAT EN PSYCHOTHERAPIE	254
6.21	<i>Europa-Amerika tot in de jaren zestig</i>	254
6.211	Europa: nadruk op het onderscheid	254; 6.212 Amerika: nadruk op de verbinding 256.
6.22	<i>Nieuwe ontwikkelingen</i>	259
6.221	Positieve benadering van de psychotherapie in Europa	259; 6.222 Kritische stemmen in Amerika en Europa 266.
6.23	<i>Ontwikkelingen op het gebied van de psychotherapie</i>	269
6.231	Doorbraak in het medische model; therapie in ruimere en engere zin	271; 6.232 De vraag naar zingeving 272.

6.3. UITWEG	274
6.31 <i>Drie vraagstellingen</i>	275
6.311 Het therapeutisch moment in de pastorale relatie 276; 6.312 Het evangelisch moment in de therapeutische relatie 278; 6.313 De verhouding van therapie en religie 280.	
6.32 <i>Een model</i>	281
7. HET ZOEKEN VAN EEN WEG	
FUNKTIES VAN PASTORAAT ALS HULPVERLENING	284
7.1. HET ZOEKEN VAN EEN WEG	284
7.11 <i>De weg: theologisch gezien</i>	285
7.12 <i>De weg: agogisch gezien; grondhouding, communicatie, het pastorale gesprek</i>	287
7.2. FUNKTIES VAN PASTORAAT ALS HULPVERLENING	289
7.21 <i>Helen</i>	289
7.211 Omschrijving 289; 7.212 Geschiedenis: de dienst der <i>genezing</i> 290; 7.213 De helende functie in deze tijd 292.	
7.22 <i>Bijstaan</i>	294
7.221 Omschrijving 294; 7.222 Geschiedenis: <i>troost</i> en bijstand 294; 7.223 Bijstaan en vertroosten in deze tijd 297.	
7.23 <i>Begeleiden</i>	300
7.231 Omschrijving 300; 7.232 Geschiedenis: wijsheid en <i>tucht</i> 300; 7.233 Begeleiding en gezag in deze tijd 305.	
7.24 <i>Verzoenen</i>	307
7.241 Omschrijving 307; 7.242 Geschiedenis: dienst der verzoening, <i>biecht</i> 307; 7.243 Verzoening en verandering in deze tijd 310.	
7.3. LEREN VOOR PASTOR	312
7.31 <i>Supervisie: leren aan ervaring</i>	312
7.32 <i>Supervisorisch leren in het kader van een theologische opleiding</i> 315	
7.321 Supervisiemodel en leerproces: grondhouding en integratie 316; 7.322 Een rol vervullen 318; 7.323 Empathie 319; 7.324 Congruentie 321; 7.325 Intermezzo 322; 7.326 Introspectie 323; 7.327 Theologie: integratie 325.	
8. IN VERBONDENHEID MET DE GEMEENTE VAN CHRISTUS	
GEMEENTE EN AMBT IN DE PASTORALE RELATIE	327
8.1. IN VERBONDENHEID MET DE GEMEENTE VAN CHRISTUS	327
8.11 <i>De plaats van de gemeente in de pastorale theologie</i>	328
8.111 De dialektische theologie 328; 8.112 De gereformeerde theo- logie 328; 8.113 De lutherse theologie 329; 8.114 De rooms-katho-	

lieke theologie 329; 8.115 De amerikaanse theologie 330; 8.116 De bewarende funktie van het pastoraat 331.	
8.12 <i>Ontwikkelingen in kerk en samenleving in sociologisch perspectief</i>	331
8.121 De godsdienst: privatisering, subjectivering, secularisatie 332; 8.122 De kerk 334; 8.123 Het individu 334; 8.124 Enkele voorlopige conclusies 335.	
8.13 <i>Gemeenschap en individu</i>	336
8.131 Theologische vragen: kerk buiten de kerk 337; 8.132 Pastorale verantwoordelijkheid: binnenkerkelijkheid, randkerkelijkheid, buitenkerkelijkheid 338.	
8.14 <i>Kerk en samenleving: vijf modellen</i>	341
8.141 Het theocratisch model 341; 8.142 De twee rijkenleer 342; 8.143 Kerk als instituut en organisme 343; 8.144 Kerk voor de wereld 345; 8.145 De kerk als partijganger der armen 346; 8.146 Een keuze 347.	
8.15 <i>Pastoraat als diakonia</i>	350
8.151 De ene dienst van de kerk 350; 8.152 In verbondenheid met de gemeente van Christus: de gemeenschap waaruit, de gemeenschap waartoe 352; 8.153 De structurering 353.	
8.2. DE PASTOR ZELF IN HET PASTORAAT	354
8.21 <i>Het ambt van pastor</i>	355
8.211 Pastoraal-theologische benaderingen 355; 8.212 Bijbels-theologische lijnen 358; 8.213 Het gezag van het ambt 359; 8.214 Accent op het ambt aller gelovigen 361; 8.215 Standpuntbepaling, modellen 363; 8.216 Persoon-ambt-gemeente 365.	
8.22 <i>Het beroep van pastor</i>	366
8.221 Professionalisering 367; 8.222 Bekwaamheid 370; 8.223 Geschiktheid 371.	
9. SAMENVATTINGEN	374
9.1. SUMMARY	374
9.2. ZUSAMMENFASSUNG	377
10. REGISTERS	382
10.1. LIJST VAN AFKORTINGEN	382
10.2. LIJST VAN AANGEHAALDE LITERATUUR	383
10.3. BEKNOPT REGISTER VAN PERSONEN EN ZAKEN	406

1. INLEIDING

Dit boek is geschreven als een poging om, in alle *voorlopigheid*, enige structuur te geven aan een pastorale theologie, die zowel de bijbels-theologische traditie als de mens van deze tijd in gelijke mate serieus neemt. Gezien de omvang en onoverzichtelijkheid van het terrein, dat we binnen en buiten de theologie bestrijken, mag gevraagd worden wat iemand beweegt tot een zo uiterst kwetsbare onderneming. Deze vraag hebben we ook onszelf bij het schrijven van de verschillende hoofdstukken meermalen gesteld. Vooral toen we enigermate gingen beseffen hoeveel tijd en ruimte zelfs een *voorlopig* ontwerp vraagt. Dit zou op zich al een argument kunnen zijn om ons te beperken tot een nadere uitwerking van een of enkele hoofdstukken.

Dat we toch een *bescheiden* gooi doen naar 'een geheel', in de zin van een min of meer afgerond ontwerp, is voor een belangrijk deel te verklaren uit de omstandigheid, dat wij ons onderzoek moesten combineren met het geven van onderwijs aan een theologische opleiding. Het boek is gegroeid in een intensief contact met studenten en pastores en weerspiegelt in dat opzicht hun vragen en behoefte aan integratie op allerlei gebied, niet in de laatste plaats van theorie en praktijk. Zelf hebben we deze combinatie van onderzoek en onderwijs vrijwel nooit als een last en bijna altijd als buitengewoon vruchtbaar ervaren. Daar komt bij dat dit vakgebied voor ons tot op zekere hoogte nieuw is. Met het afronden van deze studie maken wij een tussentijdse balans op van ons eigen leerproces, zoals zich dat over een periode van vijf jaar voltrokken heeft. Tegelijk leraar en leerling zijn is niet moeilijk, zolang we iets proeven van de sfeer, die wordt opgeroepen door een woord van K. Barth, wanneer hij een examen typeert als „eine freundschaftliche Unterhaltung einiger älterer mit einigen jüngeren Theologiestudenten über gewisse sie als solche geheimnisam interessierende Themen – eine Unterhaltung, deren Sinn ist, den jüngeren Teilnehmern Gelegenheit zu geben, zu zeigen, dass und wie sie sich bisher um die Sache bemüht haben und inwiefern sie das auch im Zukunft zu tun versprechen mögen.”¹ In de jaren dat dit boek zijn vorm kreeg, waren wij nu eens de oudere student en dan weer de jongere.

Het bovenstaande verklaart veel, maar niet alles. Bij het schrijven van dit boek speelden ook andere motieven mee. In ons voelden we voortdurend

¹ K. Barth, Einführung in die evangelische Theologie, p. 188.

een diepe behoefte iets in beeld te krijgen van de hele mens, de ene werkelijkheid, de eenheid van het leven, de 'eenvoud' van het geloof. Een dergelijk, haast nostalgisch, gevoel lijkt nauwelijks te passen in een tijd van voortgaande differentiatie en specialisatie op allerlei gebied, ook op dat van de theologische wetenschap. Voorzover we er aan toegeven is dit niet om ons van deze ontwikkeling hooghartig te distantiëren, want wij ervaren haar als onontkoombaar en in veel opzichten heilzaam. We beseffen dat we hiermee eigenlijk elk argument, om een boek als dit het licht te doen zien, uit handen geven!

Toch kunnen gevoelens op zeker moment sterker zijn dan welk argument ook. Ze kunnen een argument op zichzelf worden. Eigenlijk is dit de strekking van heel deze studie. Bij de beoefening van de pastorale theologie en psychologie, in een wisselwerking van theorie en praxis die voor dit vakgebied onontbeerlijk is, loop je voortdurend op tegen de gebrokenheid van het leven, de verbrokkeling van het bestaan, de gespletenheid in het hedendaagse levensgevoel, de atomisering van de werkelijkheid. Het spreken van 'een stuk levensgevoel' of 'een stuk ervaring' verraadt, behalve een taalkundig tekort, met name een gebrek aan integratie op allerlei gebied. Nergens worden we zo duidelijk bepaald bij – wat we zouden kunnen noemen – de 'pedagogische' verantwoordelijkheid van de theologie, als in ontmoeting met mensen die op zoek zijn naar zin en samenhang in hun bestaan. De pastorale theologie dient hier, als 'een theologie naar menselijke maat', bij uitstek oog voor te hebben.

Wie deze weg inslaat komt, misschien wel tot zijn verbazing, niet minder onder de indruk van de wijsheid en praktische levenservaring die, als vormen van integratie, bij allerhande mensen om ons heen te vinden zijn. Dat herinnert ons hieraan, dat alle theologie van huis uit toch niets anders is en kan zijn dan gesystematiseerde geloofsreflektie, een verbinding van godservaring en levenservaring, van denken en doen. Een goede illustratie hiervan vinden we in een woord van H. Bavinck: „Voor leven en wetenschap beide is het daarom van het hoogste belang, dat de empirische kennis, welke in het leven wordt opgedaan, en de wetenschappelijke kennis, welke in de school wordt nagejaagd, elkaar schragen en steunen; de wijsheid des levens is het uitgangspunt en de grondslag van alle wetenschap, en het onderzoek der geleerden heeft niet ten doel, om deze kennis der praktische ervaring te vernietigen, maar wel om ze te zuiveren en te verhelderen.”²

Wij zien als een van de taken van de pastorale theologie en psychologie om hiervan, koste wat het kost en misschien tegen de stroom in, iets boven water te houden. Daarom tóch, in alle *voorlopigheid*, een *bescheiden* gooi naar een wat groter *geheel*, om zo verantwoording af te leggen van de hoop die in ons is (1 Petr. 3,15). Met het oog op het evangelie en met het oog op mensen.

² H. Bavinck, *Wijsbegeerte der openbaring*, p. 190 v.

1.1 PASTORAAT ALS HULPVERLENING

De titel van deze studie gaat er – niet zonder enige pretentie – van uit, dat pastoraat goed is voor mensen. Wij zien pastoraat als een vorm van dienstverlening, die niet de kerk maar de samenleving als horizon heeft. Mensen binnen en buiten de sfeer van de christelijke gemeente mogen, wanneer zij willen, een beroep doen op een pastor.

We zijn ons er van bewust dat deze benadering van pastoraat een theologische motivering vraagt, die voor een deel verder reikt dan de traditie, die in de reformatorische pastorale theologie wordt aangetroffen. Dat neemt niet weg dat wij voor deze benadering aansluiting kunnen vinden bij wat de kerk met het oog op mens en wereld ten diepste beweegt. Ook biedt de theologische traditie waarin wij zelf staan voldoende aanknopingspunten om in het 'twee-stromenland' van 'Kerygmatische Seelsorge' enerzijds en 'Partner-zentrierte Seelsorge'³ anderzijds, een eigen conceptie te ontwikkelen.

Na een overzicht te hebben gegeven van de ontwikkeling binnen de pastorale theologie in onze eeuw en deze geplaatst te hebben tegen een bijbelse en historische achtergrond, geven we in het laatste deel van hoofdstuk 2 (2.3.) een eigen definitie van 'pastoraat als hulpverlening'. In de volgende hoofdstukken worden de verschillende elementen van deze definitie één voor één uitgewerkt.

Het voornaamste kenmerk van deze definitie, dat we hier al naar voren halen, is de z.g. *bipolariteit*. Daaronder verstaan we, om te beginnen, dat pastoraat met andere vormen van hulpverlening een aantal elementen gemeen heeft, maar anderzijds – en dat geldt in gelijke mate voor die andere vormen – ook een eigen karakter bezit. Beide polen zijn in een spanningsvolle relatie op elkaar betrokken. In de loop van deze studie blijkt dat deze bipolariteit meer is dan een toevallig verschijnsel. Zij gaat tegen de achtergrond van de gereformeerde theologie functioneren als een hermeneutisch principe. Wanneer God en mens met elkaar omgaan op de wijze van een verbond, houdt dit in dat de werkelijkheid van God en de werkelijkheid van de mens zozeer op elkaar betrokken zijn, dat de ene niet zonder de andere tot haar recht kan komen. Deze omgang wordt zichtbaar in een geschiedenis, in de weg die God met mensen gaat, waarbij via een leerproces de levensgeschiedenis van een mens wordt opgenomen in de heilsgeschiedenis, die uitloopt op de vernieuwing van mens en wereld. In een pastorale ontmoeting worden momenten van openbaring in menselijke ervaring zichtbaar. Zo zijn ook theologie en psychologie op elkaar betrokken, waarbij we, opnieuw herinnerend aan een woord van H. Bavinck, erkennen „dat de dogmatiek, vooral in de leer van de *ordo salutis*, meer psychologisch moet worden en met de religieuze ervaring meer rekening moet houden.”⁴ Hier worden kanten van de traditie zichtbaar, die in de gereformeerde theologie de laatste decennia voor ons besef te weinig gehonoreerd

³ R. Riess, *Seelsorge*, p. 153 e.v.

⁴ Bavinck, a.w., p. 177.

zijn. Het menselijk subject is – door allerlei omstandigheden – in de theologie en de kerk veel tekortgekomen. Via de pastorale theologie en psychologie kunnen we juist ten aanzien hiervan wellicht een bijdrage leveren.

1.2. DE IDENTITEIT VAN DE PASTOR

Onze definitie van 'pastoraat als hulpverlening' is opgebouwd vanuit het gezichtspunt van de pastor. Dit uitgangspunt is niet uit principiële maar uit pragmatische overwegingen gekozen. Steeds hebben we onszelf voorgehouden dat in de eerste plaats de pastor zelf zich in deze benadering moet kunnen vinden. We proberen met hem in gesprek te blijven om hem te helpen in het vinden of hervinden van een eigen identiteit.

Het begrip *identiteit*, dat in onze tijd veel gebruikt wordt, bedoelt een gevoel van persoonlijke eenheid uit te drukken. In psychiatrisch-psychologische zin werd het voor het eerst gebruikt door *K. Jaspers*. Vooral *E. H. Erikson* heeft het begrip nauwkeuriger omschreven. Hij spreekt van „a subjective sense of an invigorating sameness and continuity.”⁵ Het is een houding, een intens gevoel dat men op bepaalde ogenblikken kan ervaren: 'Dit is mijn ware ik!' Een dergelijke identiteit is opgebouwd uit een aantal elementen, dat men zich in de loop der tijd verworven heeft. Het is geen bezit, maar iets wat een mens zich in elke nieuwe situatie of fase van zijn leven opnieuw verwerven moet. Zo kan men ook zeggen, dat de identiteit van een mens altijd vóór hem ligt. Het begrip identiteit valt volgens Erikson grotendeels samen met wat men wel noemt 'het zelf' ('the self', 'das Selbst').⁶ Het 'ik' vindt zich in het 'zelf'. Zo kunnen wij zeggen dat iemand 'zichzelf is'. Zijn persoon en rol(len) vormen een eenheid. Hij heeft de verschillende elementen kunnen integreren. Voor het vinden van zijn identiteit heeft een mens volgens Erikson ook een 'ideologie' nodig, een vorm van zingeving, een waardenstelsel, een 'ideologisch engagement tegenover verwarring van waarden'.⁷

De bijdrage die via een boek als dit aan de identiteitsvorming van de pastor geleverd kan worden, is uiteraard van bescheiden aard. Een identiteit is niet 'uit voorraad leverbaar', maar altijd 'maatwerk'. Van 'leveren' kan zelfs geen sprake zijn. Het gaat om een 'zich eigen maken'. Toch kan het aanreiken van een kader, een meer theoretische verheldering, hierbij van betekenis zijn. Via het bedenken van bepaalde vragen, anders gezegd: door bepaalde dingen 'op een rijtje te zetten', kan de pastor ten aanzien van zijn rol een eind op weg geholpen worden. Daarbij moet onderscheid gemaakt worden tussen zijn persoonlijke identiteit en zijn pastorale identiteit. Vooral twee vragen duiken in dit verband regelmatig op: Wie ben ik? Wat kom ik doen? Terecht merkt

⁵ *E. H. Erikson*, *Identity, Youth and Crisis*, p. 19.

⁶ *Erikson*, a.w., p. 209.

⁷ *Erikson*, a.w., p. 33 en p. 94, in het daar opgenomen schema van ontwikkelingsfasen. Zie voor een toepassing m.b.t. de pastor: *T. Kruijse*, *De pastor en zijn identiteit in het geding*.

W. Zijlstra op, dat er geen beroep is, waarbij persoonlijke existentie en ambt zozeer verweven zijn als bij een pastor het geval is.⁸

Wij delen de mening van R. Riess, dat achter de veelgestelde 'wat-vraag', „wat is pastoraat?“, vaak de 'wie-vraag' verborgen is: „Freilich äussert sich in solchen Fragen nicht nur die Sorge um die Seelsorge, sondern auch die Sorge um den Seelsorger. In der Sachfrage: 'Was ist Seelsorge?', ist nicht selten die existentielle Sorge von Seelsorgern verborgen: 'Wer bin ich? Was soll ich?' ”⁹

Een pastor zal zijn identiteit uit heel verschillende elementen moeten opbouwen. We noemen de betekenis van groei en ontwikkeling van de eigen persoonlijkheid, waaraan via training en supervisie – hoewel deze taakgericht zijn – een belangrijke bijdrage kan worden geleverd. Aan de identiteit van de pastor zit niet minder een theologische kant. Hij moet een theologische verantwoording van zijn werk kunnen geven. Dat klemmt temeer wanneer blijkt dat veel pastores in de praktijk door het onbehaaglijk gevoel bekropen worden dat hun theologische studie en hun werk als pastor betrekkelijk weinig met elkaar te maken hebben. Aan deze verantwoording zitten behalve theoretische – ook existentiële kanten. Een protestantse dominee ziet zichzelf meestal in de eerste plaats als 'verbi divini minister'. Hoe kan hij zichzelf vinden in het pastoraat, wanneer daaronder iets anders verstaan moet worden dan een vorm van woordverkondiging? Bij deze verantwoording hoort ook wat R. Bohren noemt het 'Gespräch mit den Vätern'.¹⁰ De pastor staat in een traditie. Wie daar los van raakt dreigt ontworteld te worden. Om deze reden schenken we in verschillende hoofdstukken aandacht aan historische ontwikkelingen. De pastor is vervolgens 'man van de kerk'. Hoe vind je een goede houding tegenover de kerk: kritisch en solidair? Veel pastores hebben de nodige moeite met hun kerk. Binnen deze ekklesiologische vragen tekent de vraag naar het ambt zich af. Het ambt is vanouds, zoals J. Firet het uitdrukt, 'de centrale dominant'¹¹ in de rol van de pastor. Door zijn ambt kreeg hij gewicht en gezag. In onze tijd staat het ambt op de tocht, de ambtsdrager 'als een riet in de wind'.¹² Tenslotte kan gesproken worden van een politieke, een maatschappelijke en een culturele identiteit. De pastor moet zijn plaats vinden in onze geseculariseerde samenleving. De monopoliepositie, die hij in het verleden min of meer had bij de hulp aan mensen, is hij kwijtgeraakt. Bij de toenemende professionalisering van de hulpverlening lijkt hij in zijn werk niet achter te kunnen blijven. Ook hij vraagt maatschappelijke erkenning en herkenning.

⁸ W. Zijlstra, *Klinische Pastorale Vorming*, p. 137.

⁹ Riess, a.w., p. 78.

¹⁰ R. Bohren, *Dass Gott schön werde*, p. 212.

¹¹ J. Firet, *De pastor als theoloog en 'homo religiosus'*, Min., jg. 1, p. 9.

¹² De titel van een studie van W. D. Jonker over het ambt, *Als een riet in de wind*, p. 11.

Al deze aspecten van de identiteit van de pastor komen, als stukjes van een legpuzzel, in de verschillende hoofdstukken aan de orde.

Wanneer we onze visie op 'pastoraat als hulpverlening' formuleren vanuit het gezichtspunt van de pastor, vormt het bovenstaande hiervan de verklaring. Daar mag het evenwel niet bij blijven. Het 'zelfconcept' van de pastor vormt geen doel in zichzelf. Principieel gezien kan pastoraat alleen omschreven worden vanuit de medemens. Iemand wordt pastor, d.w.z. 'zijns broeders hoeder', door het appèl dat van de ander uitgaat. Wij hopen dat de vragen rond de identiteit van de pastor niet zo overheersend zijn, dat daarover misverstand zou kunnen ontstaan.

1.3. EEN PRAKTISCH-THEOLOGISCHE STUDIE

Deze studie bestrijkt een gedeelte van het veld van de praktische theologie. Zeker op het terrein van de pastorale theologie klemmt wat *M. Josuttis* als taak van de praktische theologie formuleert: „Die Praktische Theologie steht heute vor der Aufgabe, theologisch zu bleiben und praktisch zu werden.”¹³ Dat is geen eenvoudige opgave. Het gevaar van het ene uiterste in het andere te vervallen is niet denkbeeldig. Wij kunnen ons grotendeels vinden in de mening van *J. Scharfenberg*, dat op het terrein van de pastorale theologie lange tijd sprake is geweest van een 'theorie zonder praxis',¹⁴ maar dit mag ons niet blind maken voor een ander gevaar dat in onze tijd dreigt, n.l. dat van een, wat *W. Greive* noemt, 'kirchliche Praxis ohne Theologie'.¹⁵

Als we spreken van een praktisch-theologische studie, verstaan we onder praktische theologie die vorm van theologie, die in onderscheiding van de bijbelse en systematische theologie de praxis als 'locus theologicus' heeft. Daarbij moet bedacht worden dat het begrip 'praxis' in de loop der tijd meerdere malen een andere betekenis heeft gekregen.¹⁶ Praktische theologie, aldus *J. Firet*, is ontstaan uit de pedagogische verantwoordelijkheid, die theologische opleidingen voelden voor hun studenten.¹⁷ Men kon de studenten niet alleen kennis van de theologie bijbrengen maar moest hen ook inwijden in de praktijk van het preken, het godsdienstonderwijs en het pastoraat. In deze fase is praktische theologie eenvoudigweg 'pastoraal-theologie',¹⁸ toegepaste theo-

¹³ *M. Josuttis*, Die Bedeutung der Kirchensoziologie für die Praktische Theologie, in: VuF, jg. 12/1, p. 59.

¹⁴ „Nirgends dürfte sich das Auseinanderbrechen von Theorie und Praxis in der deutschen evangelischen Theologie verheerender ausgewirkt haben als auf dem Felde der Seelsorge.” Aldus de inzet van *J. Scharfenberg's* studie, Seelsorge als Gespräch, p. 9.

¹⁵ *W. Greive*, Praxis und Theologie, p. 7 vv.

¹⁶ *A. Exeler* en *N. Mette*, Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie, in: P.T. heute, p. 65 e.v.

¹⁷ *J. Firet*, De situatie van de praktische theologie, in: P.T., jg. 1, p. 4.

¹⁸ *W. Birnbaum*, Theologische Wandlungen, p. 6 e.v.

logie vanuit de vraag: 'Hoe pak je het aan?'. Tegen deze achtergrond wordt 'praxis' in Gereformeerde kring vooral gezien als het handelen van de ambtsdragers¹⁹. *A. Kuyper* spreekt in zijn Encyclopedie van 'diakoniologie',²⁰ in de zin van ambtelijke vakken. In brede kring krijgt het begrip een ruimere betekenis, n.l. die van 'praxis van de kerk'. Praktische theologie is volgens *J. Firet* 'praxeologie', leer van het handelen van de kerk.²¹ Zo kan praktische theologie ook worden aangeduid als een 'theologische handelingswetenschap'.²² Dit mag niet te eng genomen worden. Praktische theologie, zo wordt algemeen ingezien, mag zich niet beperken tot het 'hoe' van de verkondiging, maar moet ook de vraag stellen naar het 'wat', de inhoud van de verkondiging.²³ Dit hangt samen met het inzicht, dat de mens en zijn werkelijkheid medeconstituerende factoren zijn voor het geschieden van het woord van God. De onderscheiding inhoud-vorm wordt zo getranscendeerd. Daarom geldt: „De moderne praktische theologie zal een wetenschap zijn die het *gebeuren* tussen God en mens, voorzover dat geschiedt in het spanningsveld van tussenmenselijke relaties, naar zijn structuren en functies onderzoekt.”²⁴ Door te spreken van 'het gebeuren tussen God en mens' ontstaat een verbreding van het begrip praxis. Firet constateert op dit punt bij zichzelf een ontwikkeling in zijn denken. Minder dan vroeger is hij geneigd het begrip praxis exclusief te verbinden met het kerkelijk functioneren en het pastoraal optreden. „Dit hangt niet samen met een mindere waardering van de kerk, maar met een helderder inzicht in de mogelijkheden en de werkelijkheid van het komen van God langs andere wegen dan die van kerkelijke instituties.”²⁵ Deze verbreding van het praxisbegrip zien we ook bij anderen, in een gerichtheid op mens en samenleving, op sociale, politieke en maatschappelijke structuren, op religieuze ervaringen van bevrijding.

Door sommigen wordt vooral de nadruk gelegd op het empirisch karakter van deze nieuwe lijn in de praktische theologie. Zij spreken dan ook van empirische theologie, een begrip dat we aantreffen bij *A. Hollweg*: „Es geht der empirischen Theologie gleichzeitig um wissenschaftlich-methodische Wahrnehmung der Wirklichkeit des heutigen Menschen und ihr Verständnis vom Evangelium her.”²⁶ Dat het hier om een spanningsvolle relatie gaat komt b.v. hierin uit dat *Y. Spiegel* in het spreken over empirische theologie een dubbel theologiebegrip bespeurt. Het ene komt op vanuit de ervaring en

¹⁹ *J. Firet*, „De plaats van de praktische theologie in de nieuwe structuren van de theologische wetenschap, in: *RhW*, jg. 12, p. 327.

²⁰ *A. Kuyper*, Encyclopedie der Heilige Godgeleerdheid III, p. 468 e.v.

²¹ *Firet*, a.w., p. 326.

²² *Firet*, De situatie, a.w., p. 7.

²³ *Firet*, De plaats, a.w., p. 317.

²⁴ *Firet*, a.w., p. 329.

²⁵ *J. Firet*, Het agogisch moment in het pastoraal optreden (1974²), p. 7.

²⁶ *A. Hollweg*, Theologie und Empirie, p. 339 v.

het handelen, het andere heeft een normatief karakter en omvat een theologische theorie.²⁷ Zo kan de praktische theologie zich als empirische theologie o.a. bezig houden „mit der religiösen und christlichen Lebenspraxis, die eine Erfüllung der Bedürfnisse nach Befreiung, Zuwendung, Sinn und Schutz anstrebt.“²⁸ Dit laatste accent op de religieuze ervaring vinden we, ondanks het nodige voorbehoud in reformatorische kring t.o.v. elke vorm van 'natuurlijke theologie', ook bij *W. Greive*: „Wie zurückhaltend man auch einer solchen Analyse der Praxis gegenüberstehen und wie kritisch man die religiöse Erfahrung beurteilen mag, immerhin muss als eine Möglichkeit des Verstehens anerkannt werden, die Praxis der Menschen im Zusammenhang einer göttlichen Praxis zu denken...“²⁹ Een ander accent is de nadruk, die gelegd wordt op de maatschappelijke en politieke kontekst waarin het handelen plaats heeft. *G. Otto* spreekt van een „Missachtung gesellschaftlicher Realität in der traditionellen Theologie“ en wil daar via zijn visie op praktische theoloog „als Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis“³⁰ in voorzien. Dit accent vinden we ook bij *H. Meeuw*, die het noodzakelijk acht „dat de theologie het praktisch handelen zelf als bron van waarheid leert verstaan“³¹ en zich hierbij vooral wil richten op stromingen in de 'bevrijdingstheologie'.

Bij een theologische doordenking van de vragen, die een (ook voor ons besef noodzakelijke) verbreding van het 'praxis-begrip' oproept, lijkt het van belang er de nadruk op te leggen dat het gaat om een 'gekwalficeerde praxis', om een verstaan en benaderen van de werkelijkheid vanuit één centraal gezichtspunt. Wat – voorzover wij kunnen zien – alle genoemde auteurs voor ogen staat is dit, dat zij het menselijk handelen willen zien in het perspectief van het handelen Gods. Het verhaal van God met de mensen, geconcentreerd in de persoon en het werk van Jezus Christus, is een doorgaand verhaal, dat zich ook uitstrekt over onze tijd. Ook vandaag delen mensen in ervaringen van bevrijding en wordt geschiedenis ervaren als heilsgeschiedenis. Zo zal praktische theologie, als theologie van de hoop, speuren naar actuele ervaringen van bevrijding in religieuze beleving, menselijke relaties en maatschappelijke structuren om ook hier sporen te vinden van het handelen Gods en daar dienstbaar aan te zijn.

Vanuit deze benadering verstaan we onder 'praxis' met *W. Greive* 'Praxis Gottes', wat zeker niet ten koste gaat van een echte betrokkenheid op de menselijke werkelijkheid, „weil die Praxis Gottes eine Praxis für den Menschen ist.“³² Ook in de pastorale theologie, als onderdeel van de praktische theologie,

²⁷ *Y. Spiegel*, *Praktische Theologie als empirische Theologie*, p. 179.

²⁸ *Spiegel*, a.w., p. 178.

²⁹ *Greive*, a.w., p. 25.

³⁰ *G. Otto*, *Praktische Theologie als Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis*, in: *P.T. heute*, p. 196.

³¹ *H. Meeuw*, *Wat bezielt de praktische theoloog?*, in: *Tussentijds*, p. 313.

³² *Greive*, a.w., p. 28.

is dit voor ons besef het uitgangspunt. Bij een verdere theologische doordenking kunnen vervolgens de leer van de schepping, de christologie en de pneumatologie de weg wijzen. Vanuit het perspectief van de 'Praxis Gottes' mogen we ieder mens zien als schepsel Gods; de natuur als schepping, als 'theatrum gloriae Dei',³³ om met *K. Barth* te spreken, in het perspectief van het Rijk Gods en de herschepping. Vanuit het perspectief van de 'Praxis Gottes' blijft de praktische theologie gericht op de 'Sache Jesu', de actuele betekenis van zijn omgang met mensen, zoals verhaald in het evangelie, en van zijn 'Heer zijn', ook in onze tijd.³⁴ Vanuit het perspectief van de 'Praxis Gottes' kan praktische theologie beschreven worden in termen van een actuele pneumatologie, met een open oog voor het werk van de Geest in onze tijd. Zoals *R. Bohren* het stelt: „Die Praxis und der Geist hängen aufs innigste zusammen. Deshalb kann man Praxis theologisch nur theoretisieren, indem man den Heiligen Geist reflektiert. Praktische Theologie ist, insofern sie Theologie bleibt, ein Bedenken des Heiligen Geistes, ist ausgeführte und angewandte Pneumatologie.“ Daarom geldt: „Sie reflektiert das Praktisch-Werden Gottes.“³⁵ Voor ons besef kan bij een doordenking van de 'Praxis Gottes' geen van de drie genoemde invalshoeken gemist worden.

Wat dit voor pastorale theologie betekent willen we in de loop van deze studie nader uitwerken. We illustreren het nu aan een casus ontleend aan de bijbel, het verhaal van de Emmausgangers (Luc. 24,13-35). Terneergeslagen mensen doen een ervaring op van bevrijding. Daarin gaat het om een volstrekt nieuwe ervaring, waarin hun situatie en beleving mede-constitutief zijn. Tegelijk moet gezegd worden, dat deze ervaring niet losstaat van Mozes en de profeten, van ervaringen van bevrijding in het verleden. In de derde plaats, dat deze ervaring tot stand kan komen door een geduldig luisteren, een zorgvuldig begeleiden en een fijngevoelig optreden van een pastor, in dit geval de 'Pastor Bonus', die het niet kan hebben dat een van zijn schapen zou verdwalen. Tenslotte geldt dat het diepste geheim van deze ervaring is, dat het gaat om een ontmoeting met niemand minder dan de opgestane Heer zelf. Ook in onze tijd zijn er actuele ervaringen van bevrijding, die dezelfde momenten kennen en in niet mindere mate een ontmoeting zijn met de Heer, die zich op vele manieren openbaren kan, niet in de laatste plaats in de gestalte van de minste der broeders (Mat. 25,40).

Zo komen vanuit de mens en zijn situatie, de handelende Heer en de actuele ervaring, de verschillende lijnen bij elkaar onder het gezichtspunt van de 'Praxis Gottes'. Er is geen spanning tussen het handelen van God en dat van de mens. Er is openheid voor een empirische benadering van de mens als

³³ *K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik* IV, 3, p. 796.

³⁴ *H. Schuster*, *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesus*, in: *P.T. heute*, p. 153 e.v.

³⁵ *Bohren*, a.w., p. 14.

'living human document', een term van *A. T. Boisen* waarmee hij als eerste voor de betekenis van een dergelijke benadering aandacht vroeg:

„Learning to read human documents in the original is no easy task, but these are the primary sources for the understanding of human nature. From the living documents it should be possible to gain new insights quite as important as those gained through reading translations and interpretations of other men as these are recorded in books.”³⁶

Men zou hier aan kunnen toevoegen dat het pastoraal handelen, dat zich afspeelt in het raam van de 'Praxis Gottes', zich voltrekt in een wisselwerking tussen 'de tekst van de bijbel' en 'de mens als tekst'. Het is deze weg, die wij in de volgende hoofdstukken willen bewandelen.

³⁶ *A. T. Boisen, Problems in Religion and Life, p. 38.*

2. ORIËNTATIE IN DE PASTORALE THEOLOGIE EN PSYCHOLOGIE

ACHTERGRONDEN, ONTWIKKELINGEN EN PLAATSBEPALING

Wanneer we spreken van 'pastoraat als hulpverlening' is dit het resultaat van een ontwikkeling, die zich de laatste tientallen jaren op het gebied van de pastorale theologie en psychologie voltrokken heeft.

Aan de hand van de Duits-Zwitserse, de Amerikaanse en de Nederlandse literatuur geven we hiervan een beknopt overzicht. Door te zoeken naar bijbelse motieven en historische lijnen krijgt deze ontwikkeling meer achtergrond.

Vervolgens geven we ons rekenschap van enkele vragen, die samenhangen met de theologische encyclopedie en de in het pastoraat gangbare terminologie. Daarmee is voldaan aan de behoefte van een eerste verkenning van het veld, waarin we ons bewegen.

Aansluitend geven we een eigen definitie van 'pastoraat als hulpverlening'. We leggen deze in onderdelen uiteen, die we verdelen over de verschillende hoofdstukken.

2.1. ONTWIKKELINGEN EN STROMINGEN

2.11 *De Duits-Zwitserse literatuur*

Wie zich met de Duits-Zwitserse pastorale theologie van deze eeuw bezig houdt, stuit vrijwel onmiddellijk op het werk van *E. Thurneysen*. Zijn conceptie, die we aanduiden met 'pastoraat als verkondiging', is nauw verbonden met de ontwikkeling van de vroege dialektische theologie. Deze theologie, die getypeerd kan worden als 'theologie van de crisis', is in veel opzichten een afspiegeling van de crisis die het levensgevoel in de periode rond de eerste wereldoorlog doortrekt en kan in die zin verstaan worden als een theologische pendant van Spenglers 'Untergang des Abendlandes' ¹. Thurneysens conceptie heeft tientallen jaren de discussies beheerst. Pas in de vijftiger jaren beginnen voorzichtig andere geluiden door te dringen, maar het zal tot de tweede helft van de jaren zestig duren alvorens nieuwe ontwerpen van zich doen spreken, met name onder invloed van ontwikkelingen in Amerika. Zo kunnen we in de Duitse

¹ *H. Zahrnt*, Die Sache mit Gott, p. 27. Veel genuanceerder wordt hierover geschreven door *G. C. Berkouwer*, De triomf der genade in de theologie van Karl Barth, p. 21 e.v.

literatuur drie fasen onderscheiden, die we aan de hand van hun voornaamste vertegenwoordigers weergeven.

Een historische indeling van de stof verdient o.i. de voorkeur boven een theologische of thematische, zoals van *W. Offele*² of *W. Neidhart*.³ *Offele* komt tot een drieling: 'Seelsorge als Dienst am Wort Gottes' (H. Asmusen, E. Thurneysen); 'Seelsorge als Dienst am Reich Gottes' (A. D. Müller, W. Trillhaas); 'Seelsorge als Dienst am Menschen' (W. Gruhn, O. Haendler, H.-O. Wölber). Zo lijkt het ons b.v. niet mogelijk Müller en Trillhaas onder één noemer te brengen. Bedacht moet evenwel worden dat de studie van *Offele* afgesloten werd voor zich werkelijk nieuwe ontwikkelingen voordoen. *Neidhart* geeft de volgende indeling: 'Seelsorge als Verkündigung des Wortes Gottes' (E. Thurneysen c.s.), 'Seelsorge als Lebenshilfe für Getaufte' (W. Trillhaas, A. D. Müller, A. Allwohn, W. Uhsadel, H.-J. Thilo, O. Haendler), 'Seelsorge als Sorge Gottes um den Menschen' (H.-O. Wölber), 'Seelsorge als Diakonie durch Gespräch' (H. Faber en E. van der Schoot, zie 2.133), 'Seelsorge als Diakonisches Handeln' (W. Neidhart zelf). Onder rubriek 2 worden bij hem teveel verschillende benaderingen bij elkaar gebracht en het onderscheid tussen andere rubrieken is betrekkelijk.

2.111 *Eerste fase: E. Thurneysen, H. Asmussen*

Thurneysens conceptie wordt aangeduid met 'Seelsorge als Verkündigung' of als 'Kerygmatische Seelsorge'.⁴ Zij is neergelegd in zijn 'Lehre von der Seelsorge',⁵ een theologische fundering, die eerst ruim twintig jaar later door een praktische uitwerking gevolgd wordt.⁶ De grote lijnen van de 'Lehre' zijn al getrokken in een uitvoerig artikel uit 1928, dat een duidelijk inzicht geeft in wat Thurneysen beweegt.⁷ Om die reden geven we er hier aandacht aan.

Hoewel ook vóór Thurneysen wel gesproken werd over pastoraat als verkondiging, betekent het exclusieve van zijn opvatting een duidelijke breuk met de traditie.⁸ Wat dit betreft maakt zijn werk deel uit van 'de grote ommekeer' die zich onder leiding van *K. Barth* in de vroege dialectische theologie voltrekt.⁹ In de kring van deze nieuwe theologie wordt de zielzorg, vanuit de vraag naar de verhouding van 'Rechtfertigung und Seelsorge', tot een praktisch probleem.¹⁰ Terwijl voordien de prediking problemen opriep — dit in tegenstelling tot het

² *W. Offele*, Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart, p. 121-280.

³ *W. Neidhart*, Seelsorge. In: Praktisch-Theologisches Handbuch, hrg. v. G. Otto, p. 426-446.

⁴ *R. Riess*, Seelsorge, p. 153-185.

⁵ *E. Thurneysen*, Die Lehre von der Seelsorge (1946).

⁶ *E. Thurneysen*, Seelsorge im Vollzug (1968).

⁷ *E. Thurneysen*, Rechtfertigung und Seelsorge, in: ZZ, jg. 6 (1928), p. 197 e.v.

⁸ Vgl. hiervoor *D. Rössler*, Der ganze Mensch, p. 13 en par. 2.22.

⁹ Vgl. *Zabrnt*, a.w., p. 9 e.v.; verder *E. Busch*, Karl Barth's Lebenslauf, p. 72-139.

¹⁰ *Thurneysen*, a.w., p. 198 v.

pastorale werk –, is het door een nieuwe oriëntatie op het Woord Gods nu eerder omgekeerd. Vanuit het centrale gegeven van de rechtvaardiging loopt een duidelijke lijn naar de prediking. Rechtvaardiging is de genadige vrijspraak van God. „Sie ist also ihren Wesen nach Wort, Anrede.”¹¹ Met deze 'Predigt-aufgabe' staat of valt de kerk. Niet dat men nu 'kan' prediken, in de zin van een menselijk 'kunnen'. Integendeel! Maar men is er in hoge mate toe geïnspireerd. In het pastoraat ligt dit echter anders: De verkondiging van de reddende genade Gods verdraagt zich op geen enkele wijze met een koesteren van menselijke vroomheid of een religieuze belichting van het leven. Thurneysen schrijft:

„Aber je mehr und das klar wurde, desto schwerer wurde uns das vorher vielleicht viel geübte und wie wir meinten mit Erfolg geübte Einzelgespräch mit den uns darum angehenden Menschen. Hier schloss sich der Mund eher, als dass er sie aufgetan hätte. Dieselbe Erkenntnis von Gottes Macht in Gottes Wort die uns zum Predigen zu zwingen begann, machte uns schweigsam, sobald wir bei Hausbesuchen und im Studierzimmer vor den Menschen standen, die ihre mannigfachen religiösen und moralischen Bedürfnisse an uns herant rugen, damit wir sie im seelsorgerlichen Gespräche stillen und befriedigen sollten.”¹² Wordt het menselijke zo niet te belangrijk gemaakt, vraagt men zich af. Eén ding moet toch alles beheersend zijn: „nicht das Menschliche, auch nicht das fromme Menschliche, sondern Gott und sein Tun allein und nichts dazu und daneben.”¹³ Waar God centraal komt te staan, moet de mens wijken: „Er, Gott, steht in der Mitte, und alles hängt daran, dass ich das wieder erkenne und meinen Platz da einnehme, wo ich wirklich stehe, am Rande und nicht in der Mitte.”¹⁴ Zo worden mijn vragen niet beantwoord, maar ze komen wel tot zwijgen.

Deze citaten geven een beeld van het klimaat en de spanning waaruit Thurneysens conceptie ontstaan is. Want dat er pastoraat bedreven moet worden, daarvan is hij diep overtuigd. Daar wil hij zijn collegae bij helpen. Het gaat dan echter om zielzorg als 'der Akt des Glaubens'.¹⁵ Deze voltrekt zich in de verkondiging, via de prediking, waarin een mens in het geloof wordt aangesproken als kind van de Vader. Zielzorg is geen afzonderlijke functie, die hiernaast zou kunnen bestaan. Daarom geldt: „Seelsorge ist Verkündigung des Wortes Gottes.”¹⁶ Immers: „Es hat sich als notwendig erwiesen, die Verkündigung in der Predigt zu ergänzen durch eine besondere Ansprache des Verkündigers an den einzelnen Menschen.”¹⁷ Bij pastoraat zullen we in de eerste

¹¹ Thurneysen, a.w., p. 197.

¹² Thurneysen, a.w., p. 198 v.

¹³ Thurneysen, a.w., p. 199.

¹⁴ Thurneysen, a.w., ibidem.

¹⁵ Thurneysen, a.w., p. 209.

¹⁶ Thurneysen, a.w., p. 210.

¹⁷ Thurneysen, a.w., ibidem.

plaats aan 'diese spezielle Ansprache' moeten denken: „es kann sich auch in der speziellen Seelsorge um nichts anderes handeln als um die Ausrichtung des Gnadenwortes an den sündigen Menschen. Seelsorge ist so verstanden ein Spezialfall der Predigt.”¹⁸ De consequenties van deze benadering zullen ons in de volgende hoofdstukken bezig houden.

Eduard Thurneysen (1888-1974) leert tijdens zijn studententijd in Bazel Karl Barth kennen. Uit deze ontmoeting groeit een vriendschap voor het leven, die vooral verdiept wordt in de periode 1911-1921 toen zij als predikant dicht bij elkaar woonden, Barth in Safenwil en Thurneysen in Leutwil.¹⁹ In de vele ontmoetingen ontstaat een klimaat waarin grote theologische veranderingen worden voorbereid. Barth schrijft hierover: „Wie gross der Wechsel aller Dinge war, der sich eben vorbereitete, wussten wir nicht. Wir wussten nur, dass wir nach entscheidenden, nach verbindlichen, nach substantielleren Worten suchen mussten, als die, die wir rings um uns her hörten. Und wir wussten, dass wir in dem uns überlieferten Stil der Zunft auch in der Theologie nicht mehr mittun konnten. So wurde damals auch in Leutwil viel Nein gesagt nach vielen Seiten.”²⁰ Wanneer *R. Riess* wijst op de vele militaire termen, die bij Thurneysen voorkomen en in dit verband spreekt van een 'Konnex von Angst und Agression',²¹ denkt Barth meer aan de spannende theologische situatie van die jaren: „Man wird gerechterweise verstehen, dass uns die ausgesprochene Kampfsituation, in der wir uns in jenen Jahren befanden, wie von selbst solche Redensarten in die Federn drängte.”²² Beide vrienden hebben in de loop der jaren zo'n 1000 brieven uitgewisseld.²³ Barth kan de persoon van Thurneysen met één woord typeren: 'das Wort Offenheit'.²⁴ Hij is voor Barth „Anregender und Gebender”.²⁵ Het is dit woord van Thurneysen, dat hem aanzet tot het schrijven van zijn 'programmatische' Römerbrief: „Was wir für Predigt, Unterricht und Seelsorge brauchten, sei eine ganz andere theologische Grundlegung.”²⁶ Thurneysen begeleidt het ontstaan van het manuscript op een wijze dat Barth schrijft: „Kein Spezialist wird dahinter kommen, wo in unserer auch hier bewährten Arbeitsgemeinschaft die Gedanken des einen anfangen, die des anderen aufhören.”²⁷

Dezelfde fundamentele betekenis heeft Thurneysens eerste publikatie op het terrein van het pastoraat. Het gaat oorspronkelijk om een referaat, gehouden op een conferentie in Riederau in 1927. In een brief aan Barth

¹⁸ *Thurneysen*, a.w., ibidem.

¹⁹ Vgl. *Busch*, p. 84 v.

²⁰ *Busch*, a.w., p. 85; vgl. ook *R. Bohren*, *Das Wort Gottes und die Kirche*, in *Ev. Th.* 1976/4.

²¹ *Riess*, a.w., p. 181, noot 147.

²² *Busch*, a.w., p. 86.

²³ *Busch*, a.w., ibidem.

²⁴ *Busch*, a.w., ibidem.

²⁵ *Busch*, a.w., ibidem.

²⁶ *Busch*, a.w., p. 109.

²⁷ *Busch*, a.w., p. 130.

spreekt hij in dit verband van een gevecht, dat hem zeer heeft vermoeid. Het resultaat is echter dat de voordracht „ausnahmslos alle Mäuler gestopft zu haben schien.“ Hij ontving veel „freundliche Zustimmings- und Überwundenseinserklärungen.“²⁸ Ook Barth kan er zich helemaal in vinden, afgezien van wat Thurneysen schrijft over de heiliging, die Barth met Calvijn wel degelijk als een proces wil zien. Is alle zelfheiliging uitgesloten, „dann kann und muss man doch zugeben, dass Gott hier, wie man doch gerade in der Seelsorge de facto voraussetzt, mit dem Menschen auf dem Wege ist.“²⁹ Bij publikatie van het referaat heeft Thurneysen deze kritiek verwerkt.³⁰

De nieuwe conceptie wint snel veld en wordt tot in de zestiger jaren toonaangevend in het Duitse taalgebied. Thurneysens voornaamste publikaties verschijnen zo'n twintig jaar na elkaar. Na 1928 verschijnt in 1946 zijn 'Lehre', waarin de conceptie breder wordt uitgewerkt. En in 1968 een praktisch deel, een boek dat volgens R. Bohren te laat kwam.³¹ Ook daar vinden we weer de conceptie van pastoraat als verkondiging, maar ook enkele nieuwe aanzetten. B.v. een ekklesiologische verbreding onder invloed van Barths verzoeningsleer, vanuit de dimensie van de hoop en het Rijk Gods³², alsook een benadrukken van het ontmoetingskarakter van het gesprek.³³

Vanuit nieuwe pastorale gezichtspunten wordt veel kritiek op Thurneysen geleverd, zij het soms al te gemakkelijk.³⁴ Voor ons besef blijft zijn werk van betekenis, ook al kunnen we er niet bij blijven staan. In deze studie blijft hij fungeren als 'geweten' van de pastorale theologie. Met name op zijn anthropologie, zijn visie op pastoraat als verkondiging en zijn ekklesiologie komen we nader terug.³⁵

Het eerste uitvoerige handboek, dat na de nieuwe inzet van Thurneysen verschijnt, is van de hand van de lutheraan H. Asmussen. Ook hij verstaat onder zielzorg 'die Verkündigung des Wortes Gottes an den einzelnen'.³⁶ Nader, „das Gespräch von Mann zu Mann, in welcher dem einzelnen auf seinen Kopf zu (!) die Botschaft gesagt wird.“³⁷ Zijn vrees is echter, dat de nieuwe inzet tekort doet aan de pedagogische taak van de pastor. Daarom probeert hij via de onderscheiding van 'Seelsorge' en 'Seelenführung', als resp. het eigenlijke en oneigenlijke werk van de pastor, beide recht te doen. Want ook het oneigenlijke

²⁸ K. Barth, Gesamtausgabe V, Briefe, p. 497.

²⁹ Barth, a.w., p. 383.

³⁰ Thurneysen, Rechtfertigung, p. 201, 203.

³¹ R. Bohren, Dass Gott schön werde, p. 214.

³² Vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/3; Thurneysen, Vollzug 36 e.v., 58 e.v.

³³ Thurneysen, a.w., p. 77 e.v.

³⁴ Vgl. b.v. reacties van M. Josuttis, Praxis des Evangeliums p. 99 noot 22 en R. Bohren, a.w., p. 213 e.v., op de kritiek van J. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch, p. 14 e.v. en de genoemde kritiek van R. Riess, Seelsorge, p. 181.

³⁵ Vgl. par. 3.2., 4.1., 8.11 en 8.21.

³⁶ H. Asmussen, Die Seelsorge, p. 15.

³⁷ Asmussen, a.w., ibidem.

blijft belangrijk. Op de achtergrond staat de bekende lutheraanse onderscheiding van 'wet en evangelie' en de 'twee rijken-leer'.³⁸ Men kan deze studie niet loszien van de duitse kerkstrijd, waarin Asmussen een belangrijke rol speelt. Hij schrijft zijn boek als een 'Nein' aan het adres van de 'Deutsche Christen'.³⁹

2.112 *Tweede fase: Verbreding*

Vanaf de vijftiger jaren beginnen ook andere geluiden door te dringen. Zij spreken *Thurneysen* niet tegen, maar vullen hem aan. Hier moeten in de eerste plaats genoemd worden de beide inleidingen in de *Praktische Theologie* van *A. D. Müller* en *O. Haendler*.

A. D. Müller is bang voor een homiletisering van de zielzorg, want zielzorg is „eine eigene Form der Begegnung Gottes mit dem Menschen”.⁴⁰ 'Verkündigung' wordt bij hem meer een overkoepelend begrip. Pastoraat is een zelfstandige functie van de kerk, waarin het begrip 'Hilfe' centraal staat.⁴¹ Hij komt zo tot de volgende omschrijving:

„Seelsorge ist die in der Nachfolge Christi begründete Glaubens- und Lebenshilfe, die dem einzelnen zu persönlicher Erfüllung, zur Eingliederung in den Leib Christi und zur Bewährung in allen Fragen der Weltdeutung und Weltordnung verhelfen will.”⁴²

Zijn medewerkster *A. Rensch*, werkt deze conceptie uit naar de praktijk van het pastorale gesprek. Bij haar valt 'Glaubenshilfe' samen met 'Verkündigung'.⁴³

Ook voor *O. Haendler* is pastoraat meer dan verkondiging: „Seelsorge ist nicht nur Verkündigung, sondern zugleich konkrete Verarbeitung dessen was in der Verkündigung geschieht.”⁴⁴ In het begrip 'Verarbeitung' zit de verbreding, die o.a. een grote openheid geeft naar anthropologische en psychologische aspecten. Zo krijgt zielzorg het karakter van 'speziell problemgerichte und ganzheitlich personaler Dienst am Menschen.'⁴⁵ De verbondenheid met *Thurneysen* blijft echter groot.⁴⁶

³⁸ Vgl. *Asmussen*, a.w., p. 59: „Die Seelenführung ist eine gesetzliche Angelegenheit,” en p. XI waar sprake is van „ein trauriger Pastor oder Theologe, der nichts wüsste von der notwendigen Trennung von Gesetz und Evangelium.”

³⁹ *Asmussen*, a.w., p. IX.

⁴⁰ *A. D. Müller*, *Grundriss der Praktischen Theologie*, p. 281.

⁴¹ *Müller*, a.w., p. 280: „Die Seelsorge ist nicht nur eine Hilfsfunktion der Verkündigung, ..., sondern eine selbständige, freilich nie isolierte Funktion der Kirche.”

⁴² *Müller*, a.w., p. 289.

⁴³ *A. Rensch*, *Das seelsorgerliche Gespräch*, p. 129 e.v.

⁴⁴ *O. Haendler*, *Grundriss der Praktischen Theologie*, p. 309.

⁴⁵ *Haendler*, a.w., *ibidem*.

⁴⁶ Vgl. b.v. zijn spreken van 'Verkündigungskraft', p. 309 en 'Verkündigungsgewalt', p. 314.

Bij *W. Trillhaas* komen de accenten vooral op het ambt en de gemeente te liggen. Bij hem staat het ambt voorop: „Das Amt ist der Kirche gegeben, damit das Evangelium in ihr stets gegenwärtig sei.”⁴⁷ Van hieruit kan pastoraat omschreven worden als:

„die Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern.”⁴⁸

Van de kerk als lichaam van Christus geldt, dat „er sich aus den Sakramenten erbaut und durch Wort und Gebet bei seinem Haupte erhalten wird.”⁴⁹ De dienst van het ambt en de leden onderling is een afschaduwing van de dienst van Christus aan zijn Lichaam. Ook dit betekent een verbreding ten opzichte van het begrip verkondiging.

Grote missionaire bewogenheid spreekt uit het werk van *H. O. Wölber*. Hij is diep onder de indruk gekomen van de nood en vervreemding onder de duitse jeugd na de tweede wereldoorlog.⁵⁰ Hij zoekt aansluiting bij de Reformatie, die vooral gezien moet worden als 'eine Seelsorgebewegung'.⁵¹ Naar zijn mening zal niemand betwijfelen dat het in de zielzorg om verkondiging gaat, maar vraagt dit „dass man die Seelsorge sosehr in der Nähe der Predigt rückt?”⁵² Dit nu is een verenging. „Die Ausrichtung an das Verlorene und die wesenhaft personale Kommunikation, das sind die beiden Koordinaten der Sorge um den Menschen.”⁵³ Bij hem zit de verbreding vooral in het zoeken naar andere vormen van communicatie. In de klassieke reformatorische formule 'per mutuum colloquium et consolationem fratrum' vindt hij beide elementen terug: „das Bipersonale und das Kondeszendente, die Gegenseitigkeit und das Erbarmen.”⁵⁴ In de bijbel komt de 'Kenosis Theou', die in het pastoraat centraal staat, vooral tot uitdrukking in de gelijkenis van het verloren schaap.⁵⁵ Dit wordt overgedragen op het werk van de kerk. Zo komt hij o.a. tot deze omschrijving:

„Seelsorge ist das Apostolat des uneingeschränkten Erbarmens. Sie geschieht an den leidenden, zweifelnden, schuldigen und sterbenden Menschen im unvertretbaren Besorgtsein und Helfen des Boten unter Hintansetzung aller Maßstäbe der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche. (...) So ist Seelsorge der Inbegriff der göttlichen Sorge um den Menschen.”⁵⁶

⁴⁷ *W. Trillhaas*, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, p. 14.

⁴⁸ *Trillhaas*, a.w., p. 77.

⁴⁹ *Trillhaas*, a.w., p. 62.

⁵⁰ *H.-O. Wölber*, *Religion ohne Entscheidung*.

⁵¹ *H.-O. Wölber*, *Das Gewissen der Kirche*, p. 20.

⁵² *Wölber*, a.w., p. 59.

⁵³ *Wölber*, a.w., p. 33.

⁵⁴ *Wölber*, a.w., *ibidem*. Vgl. voor de formule 'per mutuum colloquium . . .', *J. Henkys*, *Seelsorge und Bruderschaft*.

⁵⁵ *Wölber*, a.w., p. 24.

⁵⁶ *Wölber*, a.w., p. 34 v.

Volgens W. Jentsch kan er geen twijfel over bestaan dat in de zielzorg verkondiging plaats heeft en dat omgekeerd door de verkondiging zielzorg kan worden bedreven.⁵⁷ Toch mogen we het eigen karakter van de zielzorg niet uit het oog verliezen. Voor zijn besef is er een drievoudige relatie. In het pastoraat is sprake van 'Spezialisierung' (b.v. bij O. Haendler), 'Konkretisierung' (in dienstbetoon) en 'Dialogisierung' (E. Thurneysen) der verkondiging. Maar daarmee is niet alles gezegd. Evenals A. D. Müller is Jentsch bang voor een verintellectualisering en homiletisering van de zielzorg. Daarom moet onderscheid gemaakt worden tussen 'Kunde und Sorge'.⁵⁸ „Es gilt festzustellen, dass die Seelsorge einen wichtigen eigenständigen Modus der kirchlichen Arbeit am Menschen darstellt, so wie sich die Sorge als eigenständigen Modus des heilsgeschichtlichen Handelns im Hirten Jesus Christus manifestiert.”⁵⁹ Vanuit het begrip 'Sorge' verder denkend benadrukt hij sterk 'die Sachlichkeit der Sorge'.⁶⁰ In dit verband spreekt hij van zielzorg als „ein bipolares Geschehen höchst eigener Struktur”.⁶¹ Zielzorg vanuit het evangelie is: „Sachliche Seelsorge, die der Sache Gottes und der Sache des Menschen dienen will, die die Sache der Sorge und die Sache der Seele wahrnimmt.”⁶² Aan beide polen moet recht gedaan worden om niet enerzijds in orthodoxisme of anderzijds in psychologisme te vervallen.

Samenvattend zien we in deze fase zowel een zich aansluiten bij Thurneysen als een zoeken naar aanvullingen om de groeiende kloof tussen theorie en praxis te overbruggen. Naast 'Verkündigung' komen andere begrippen naar voren: 'Hilfe' (Müller), 'Kommunikation' (Wölber), 'Sorge' (Jentsch), 'Heilung'. Het laatste begrip vinden we met name in een oudere publikatie van A. Allwöhn, op wie we bij het bespreken van de volgende fase terugkomen.⁶³

2.113 Derde fase: Nieuwe ontwikkelingen

Langzamerhand breken nieuwe ontwikkelingen door. Er ontstaat een grotere openheid in de richting van psychotherapie terwijl ook de ontwikkelingen in Amerika binnen het gezichtsveld komen en de Klinische Pastorale Vorming (K.P.V.) ingang vindt.⁶⁴

⁵⁷ W. Jentsch, Handbuch der Jugendseelsorge II, p. 55.

⁵⁸ Jentsch, a.w., p. 54 e.v.

⁵⁹ Jentsch, a.w., p. 57.

⁶⁰ Jentsch, a.w., p. 131 e.v.

⁶¹ Jentsch, a.w., p. 162.

⁶² Jentsch, a.w., p. 162.

⁶³ A. Allwöhn, Das heilende Wort. Hij spreekt van „Seelsorge als geistlicher Heilung im persönlichen Gespräch”, p. 116 v.

⁶⁴ Wij gebruiken de nederlandse benaming en afkorting. In Duitsland spreekt men van 'Klinische Seelsorgeausbildung', in Amerika van 'Clinical Pastoral Education (C.P.E.)

De overgang naar de derde fase wordt min of meer gemarkeerd door het werk van *W. Uhsadel*, bij wie het begrip 'Lebenshilfe' anders dan bij A. D. Müller, een meer zelfstandige plaats krijgt. Bij hem is pastoraat 'Lebenshilfe für den einzelnen Christen'.⁶⁵ Daarbij is van fundamentele betekenis wat het N.T. onder leven verstaat. Hij omschrijft dit als "en Christo einai und en to kosmo einai". Centraal staat hierbij de doop.⁶⁶ Het pastoraat heeft ten doel gedoopten – zij het niet exclusief hen – te helpen hun christen-zijn te verwelijken. Zo spreekt hij van:

„Seelsorge als Lebenshilfe für den Getauften, seine Taufe im leibhaften irdischen Leben auf das ewige Leben hin zu verwirklichen.“⁶⁷

Vanuit deze kerkelijke invalshoek komt niettemin het hele leven van een mens in het vizier. Het kerkelijk karakter evenwel bewaakt de eigen identiteit van het werk, waar nog een tamelijk 'streng' ambtsbegrip bijkomt. Bij Uhsadel gaat het ambt als 'mandatum christi'⁶⁸ aan de gemeente vooraf, overigens met als enig doel „das allgemeine Priestertum zu wecken und zu stärken.“⁶⁹

Een studie van *H. Doeber* vraagt vanuit het werk onder zieken een nieuwe benadering van het pastoraat.⁷⁰ Hij is onder de indruk gekomen van „die Heilskraft des gezielt gesprochenen therapeutischen Wortes“ en stelt dit ten voorbeeld aan het pastoraat. Juist vanuit de pastorale traditie moet de aandacht in deze richting gaan: „Vielmehr wurde in der Kirche cura animarum immer – bis auf die letzte Epoche, in der dann prompt die Psychotherapie in die entstandene Lücke trat – als Seelenheilbehandlung verstanden und in Analogie zum ärztlichen Tun gesehen.“⁷¹ Een en ander wordt geplaatst tegen de achtergrond van het genezingswerk van Jezus. Doeber wijst op de noodzaak van een goede opleiding voor pastores en ziet in de levende omgang met mensen een belangrijke bron van kennis.⁷² Ook wijst hij op ervaringen vanuit de K.P.V.

De ontwikkeling van de tweede naar de derde fase is wellicht het best af te lezen aan het werk van *A. Allwohn* en *H.-J. Thilo*. Van beiden verschijnt aan het einde van de vijftiger jaren een op de praktijk gerichte pastoraal-psychologische studie. Daarin noemt Allwohn – in de lijn van Thurneysen – o.a. als belangrijke opdracht „die Weckung des Schuldbewusstseins und der Erlösungssehnsucht“.⁷³ Thilo gaat in dezelfde richting, wanneer hij als op-

⁶⁵ *W. Uhsadel*, Evangelische Seelsorge, p. 47. Vgl. voor het begrip 'Lebenshilfe', 6.121.

⁶⁶ *Uhsadel*, a.w., p. 52.

⁶⁷ *Uhsadel*, a.w., p. 54.

⁶⁸ *Uhsadel*, a.w., p. 23.

⁶⁹ *Uhsadel*, a.w., p. 35.

⁷⁰ *H. Doeber*, Neuordnung der Seelsorge.

⁷¹ *Doeber*, a.w., p. 26. Dit is niet onjuist, wel eenzijdig. Er zijn ook andere aspecten. Vgl. 7.2.

⁷² *Doeber*, a.w., p. 72.

⁷³ *A. Allwohn*, Das heilende Wort, p. 204.

gave voor de pastor ziet „sein Seelsorgekind dazu zu bringen, dass er bereit wird, von sich aus die Maske mehr und mehr abzulegen.“⁷⁴ Verondersteld wordt n.l. dat de ander niet anders kan dan zich voor de pastor verschuilen. Omstreeks 1970 verschijnt van beiden een nieuwe studie. Bij *Allwohn* ligt, overigens in de lijn van zijn vorige publikatie, de nadruk op 'Heilung'. Hij zoekt aansluiting bij het genezingswerk van Jezus en vraagt zich af, hoe de opdracht aan de discipelen zoals b.v. neergelegd in Matth. 10,8 (Geneest zieken . . . drijft boze geesten uit) in onze tijd gerealiseerd moet worden. Het antwoord ligt z.i. in een verbinding met de psychotherapie en in een ontwikkelen van 'das Fach der Pastoralmedizin'.⁷⁵ Het komt hierbij aan op een goede samenwerking van pastores en artsen, zoals ook door het tijdschrift „Wege zum Menschen“ wordt beoogd. Een training K.P.V. is hierbij voor pastores van groot belang.⁷⁶ Hij gebruikt ook de term 'Hirtenamtsheilkunde' en spreekt zich hierbij uit voor een volstrekt christocentrische oriëntering.⁷⁷ Ook bij H.-J. Thilo is 'Heilung' een mogelijke vorm van pastoraat naast andere. Hij laat het verkondigingsbegrip van Thurneysen helemaal achter zich als hij formuleert:

„Das Spezifikum christlicher Seelsorge liegt also nicht in dem, was wir sagen, sondern dass wir es als Christen und in der Verantwortung vor dem Vater Jesu Christi sagen, eben und gerade auch dann, wenn der Ratsuchende gar keine Ahnung davon hat, in welchem Auftrag wir handeln.“⁷⁸

Zo komt hij tot een therapeutisch model van 'Beratende Seelsorge', vooral onder invloed van de psychoanalyse.

Een vrij zelfstandige plaats wordt ingenomen door J. Scharfenberg, die eerder al in studies over J. C. Blumhardt en S. Freud⁷⁹ blijk gaf van een diepe therapeutische belangstelling. In zijn studie 'Seelsorge als Gespräch' ligt de nadruk op het woordje 'als'.⁸⁰ In het gesprek als zodanig liggen zoveel heilzame mogelijkheden opgesloten, dat de verkondiging achterwege kan blijven. Het gesprek kan bevrijding geven.⁸¹ Daarin ligt het pastorale karakter. De nadruk op verkondiging heeft deze ontwikkeling te lang in de weg gestaan.⁸² Ook het werk van Scharfenberg is psychoanalytisch georiënteerd.

De kennismaking met de ontwikkelingen in Amerika loopt aanvankelijk via

⁷⁴ H.-J. Thilo, *Der ungespaltene Mensch*, p. 75.

⁷⁵ A. Allwohn, *Evangelische Pastoralmedizin*, p. 11 e.v.

⁷⁶ Allwohn, a.w., p. 8.

⁷⁷ Allwohn, a.w., p. 17.

⁷⁸ H.-J. Thilo, *Beratende Seelsorge*, p. 23.

⁷⁹ J. Scharfenberg, Johann Chr. Blumhardt und die kirchliche Seelsorge; id., Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben.

⁸⁰ J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*.

⁸¹ Scharfenberg, a.w., p. 10.

⁸² Het is de vraag of Scharfenberg in dit verband Thurneysen recht doet. Vgl. 4.12.

Nederland.⁸³ Aan het einde van de jaren zestig wordt echter door *D. Stollberg* na een studie in Amerika het model van de 'Therapeutische Seelsorge', in relatie tot de K.P.V., geïntroduceerd.⁸⁴ Meer dan veertig jaar nadat A. T. Boisen zijn eerste klinische training gaf! Reeds in deze eerste publikatie geeft Stollberg zich moeite om in onderscheid van de psychotherapie het proprium van de pastorale relatie te omschrijven.⁸⁵ In zijn later geformuleerde Claudius-Thesen komt hij tot de omschrijving: „Seelsorge ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext”.⁸⁶ Ook de volgende omschrijving is veelzeggend: „Seelsorge ist eine Weise Theologie zu treiben; sie ist nicht etwa eine Anwendungsform, sondern eine Verleiblichung von Theologie.”⁸⁷ Naast het gesprek met de enkeling biedt ook het groepspastoraat veel mogelijkheden.⁸⁸ Bij de verdere ontwikkeling van de K.P.V. in Duitsland moet ook de naam genoemd worden van *H. C. Piper*.⁸⁹ *M. Kroeger* brengt een belangrijke methodische verbreding aan door die 'Klient-zentrierte Methode' van C. R. Rogers, toonaangevend in de K.P.V., aan te vullen met 'die Themenzentrierte Interaktionelle Methode' van R. Cohn.⁹⁰ De laatste benadering geeft de mogelijkheid om naast het 'hoe' van het gesprek ook het 'wat' aandacht te geven, waardoor de kloof tussen het verkondigingsmodel en het therapeutische model van pastoraat misschien kan worden overbrugd.

W. Neidhart, wiens naam we al noemden in verband met zijn typering van de ontwikkeling in de pastorale theologie, spreekt zelf van pastoraat als

„diakonisches Handeln, durch welches Menschen, die unter Konflikten leiden, durch das Angebot von Gemeinschaft und durch das Mittel des Gespräches Lebenshilfe empfangen mit dem Ziel, dass sie sich wieder selber durchhelfen können.”⁹¹

Als belangrijkste probleemvelden in de huidige pastorale theologie noemt *R. Riess*, het vraagstuk van de secularisatie, de relatie tot de psychotherapie, de vraag naar de pastorale identiteit en het veld van de communicatie. Van hieruit komt hij tot een vergelijking van de twee voornaamste modellen, de 'Kerygmatische Seelsorge' (Thurneysen) en de 'Partner-zentrierte Seelsorge' (Hiltner).⁹²

⁸³ In 1965 verschijnt een Duitse vertaling van het boek van *H. Faber*, *Pastoral Care and Clinical Training in America*, in 1968 gevolgd door een vertaling van *H. Faber* en *E. van der Schoot*, *Het pastorale gesprek*.

⁸⁴ *D. Stollberg*, *Therapeutische Seelsorge*.

⁸⁵ *Stollberg*, a.w., p. 148 e.v.

⁸⁶ *D. Stollberg*, *Mein Auftrag - deine Freiheit*, p. 33. Op het begrip 'Kontext', ontleend aan S. Hiltner, komen we later terug.

⁸⁷ *D. Stollberg*, a.w., p. 7.

⁸⁸ *D. Stollberg*, *Seelsorge durch die Gruppe*.

⁸⁹ *H. C. Piper*, *Klinische Seelsorgeausbildung*; id., *Gesprächsanalysen*.

⁹⁰ *M. Kroeger*, *Themenzentrierte Seelsorge*, 22 e.v., 157 e.v.

⁹¹ *W. Neidhart*, a.w., p. 428.

⁹² *R. Riess*, a.w., passim.

Tot een verbinding van beide komt hij niet. Als laatste in deze reeks noemen we een bijdrage van *M. Josuttis*. Zijn omschrijving van pastoraat bevat in de nadere uitwerking belangrijke integrerende elementen:

„Seelsorge ist Praxis des Evangeliums in der Form beratender und heilender Lebenshilfe mit dem Ziel der Befreiung des Menschen aus der konkreten Not seiner jeweiligen Lebensverhältnisse.“⁹³

Samenvattend vinden we hier de verschillende elementen, die in deze fase een rol spelen: 'Heilung', 'Beratung', 'Lebenshilfe', 'Befreiung'. Aangevuld met de termen 'Therapeutische Seelsorge' (Stollberg) en 'Diakonisches Handeln' (Neidhart), is in deze fase een ontwikkeling van pastoraat als verkondiging, naar pastoraat als hulpverlening voltooid, ook in haar vertaling in termen van opleiding.⁹⁴

Een overblijvende vraag is of met het verdwijnen van het begrip verkondiging het evangelisch gehalte van het pastorale werk niet wordt aangetast. De laatste tijd zijn verschillende publikaties verschenen, die deze zorg tot uitdrukking brengen. Het zijn met name leerlingen van Thurneysen, die wat dit betreft van zich doen spreken. We denken aan bijdragen van *R. Bobren*, *M. Seitz* en *W. Jentsch*.⁹⁵ Het is zeker niet zo, dat zij de betekenis van de psychotherapie voor het pastoraat zouden willen kleineren. Hun zorg betreft de theologische identiteit van het pastoraat. De belangrijkste kritikus van de aangewezen trend in de pastorale theologie is wellicht *H. Tacke*. Zijn kritiek wordt kort samengevat in de min of meer polemische omschrijving, die hij van pastoraat geeft:

„Seelsorge ist praxisbezogene Vermittlung des Evangeliums in Form eines freien Gesprächs, in dem die Seelsorge Gottes zur Sprache kommt. Das seelsorgerliche Ziel besteht in der Hilfe zum Glauben, so dass der Glaube sich als Lebenshilfe erweisen kann.“⁹⁶

Het komt ons voor dat de kritische vragen, die hier gesteld worden alle aandacht verdienen. Ze zullen ons later uitvoerig bezig houden.⁹⁷

Met name ten aanzien van deze laatste fase hebben we een keuze moeten maken uit de beschikbare literatuur. We hebben ons daarbij beperkt tot die publikaties, die voor ons beseft het best een beeld van de ontwikkeling geven.

2.12 De Amerikaanse literatuur

De ontwikkeling van de Amerikaanse pastorale theologie kan niet los worden

⁹³ *M. Josuttis*, *Praxis des Evangeliums*, p. 109.

⁹⁴ *W. Becher*, *Seelsorgeausbildung; Theorien-Methoden-Modelle*.

⁹⁵ *Bobren*, a.w., p. 213 e.v.; *M. Seitz* en *W. Jentsch* in: *Fr. Gutsche* (hrg.), *Mut zur Seelsorge*, p. 18-73.

⁹⁶ *H. Tacke*, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*, p. 32.

⁹⁷ Vgl. vooral hoofdstuk 4.

gezien van het Amerikaanse levensklimaat, waarin de principes van 'democracy' – „het recht op gelijke kansen voor ontplooiing van de mens, ongeacht ras en geloof; het respect voor de waardigheid van de mens”⁹⁸ – een centrale plaats innemen. Op het gebied van de wetenschap heeft 'de nieuwe wereld' vooral in het z.g. pragmatisme zijn eigen denkwijze gevonden.⁹⁹ Het pragmatisme wordt gekenmerkt door een empirische benadering van de vragen. Aan deze stroming is vooral de naam verbonden van *John Dewey* (1859-1952). Deze legde sterk de nadruk op het verkrijgen van kennis via ervaring en het kunnen gebruiken van deze kennis in het dagelijks leven, een gedachtengang waarvan grote invloed is uitgegaan op alle helpende beroepen.¹⁰⁰ *S. Hiltner*, de voornaamste vertegenwoordiger van de Amerikaanse pastorale theologie spreekt liever van functionalisme, dat hij ziet als "the great strength of American intellectual life in general".¹⁰¹ Een en ander vinden we terug in theologie en kerk.

Voor de theologie in Amerika is kenmerkend de grote invloed, die is uitgegaan van de godsdienstpsychologie en de antropologische benadering zoals we die met name aantreffen bij *P. Tillich* en *R. Niebuhr*.¹⁰² In de kerken vinden we de invloed van de 'social gospel'-beweging. Centraal staat het begrip diakonia. Ook andere functies van de kerk worden vooral vanuit een sociaal gezichtspunt benaderd. In de richting van de samenleving krijgt diakonia het karakter van 'social action'. Een en ander loopt in elkaar over.¹⁰³

In de 'clinical pastoral training', het hart van de Amerikaanse pastorale theologie en psychologie vinden we de verschillende accenten terug.

De Amerikaanse pastorale theologie kan globaal over twee fasen verdeeld worden. Aan de eerste fase is vooral de naam van *A. T. Boisen* verbonden, aan de tweede die van *S. Hiltner*. Enkele nieuwere ontwikkelingen vatten we samen onder het hoofd 'derde fase', waarmee misschien iets teveel gezegd is.

Deze indeling van de stof sluit aan bij die van *D. Stollberg*, aan wie Europa een uitvoerig overzicht van de Amerikaanse ontwikkeling te danken heeft.¹⁰⁴ Ook *R. Riess* sluit zich hierbij aan.¹⁰⁵ Een theologisch-apologetische benadering, waarin vooral het werk van *S. Hiltner* en *J. E. Adams* centraal staat, vinden we bij *J. S. Hielema*.¹⁰⁶

⁹⁸ *W. F. van Stegeren*, Groepswork: een nederlandse oriëntering, p. 11 v.

⁹⁹ *B. Delfgaauw*, De wijsbegeerte van de 20e eeuw, p. 75 e.v.; *A. C. Zijdeveld*, De theorie van het symbolisch interactionisme, 49 e.v.

¹⁰⁰ *Van Stegeren*, a.w., p. 13, vgl. ook *H. C. I. Andriessen*, Leren aan ervaring en supervisie, p. 81 e.v.; *Delfgaauw*, a.w., p. 75 e.v.

¹⁰¹ *S. Hiltner*, Ferment in the ministry, p. 31.

¹⁰² *D. Stollberg*, Therapeutische Seelsorge, p. 19; *P. Tillich*, Systematic Theology (S.T.); *R. Niebuhr*, The Nature and Destiny of Man.

¹⁰³ *Hiltner*, a.w., p. 39 e.v.; *Stollberg*, a.w., p. 22 e.v.

¹⁰⁴ *Stollberg*, a.w.

¹⁰⁵ *Riess*, a.w., p. 190 e.v.

¹⁰⁶ *J. S. Hielema*, Pastoral or Christian Counseling.

2.121 *Eerste fase: A. T. Boisen e.a.*

De ontwikkeling van de pastorale theologie en psychologie in Amerika heeft het karakter van een 'beweging' waarvan *A. T. Boisen* algemeen als 'de vader' wordt beschouwd. Hij is de stichter van de 'Clinical Pastoral Training'. Vooral twee studies geven een beeld van zijn leven en werk. In de eerste plaats zijn autobiografie,¹⁰⁷ waaruit blijkt hoezeer zijn eigen levenservaring en ziekte-geschiedenis zijn gedachten beïnvloed hebben. Uit eigen ervaring ontdekte hij hoe noodzakelijk het is, dat de pastor de mens in nood en lijden als 'living human document' leert 'lezen'.¹⁰⁸ Over zijn biografie zegt hij: „This is my own case record. I offer it as a case of valid religious experience which was at the same time madness of the most profound and unmistakable variety.”¹⁰⁹

Van hieruit komt hij tot de centrale these van heel zijn werk „that certain forms of mental disorder and certain forms of religious experience are closely interrelated.”¹¹⁰ Psychische stoornissen kunnen hun oorsprong hebben in gebrekkige sociale contacten en onopgeloste bestaanskonflikten. Deze gedachte heeft hij elders op basis van onderzoek nader ontwikkeld.¹¹¹ Psychotische symptomen moeten in een aantal gevallen worden gewaardeerd als een vorm van 'problem solving', een poging tot reïntegratie om conflicten te boven te komen. Hij kan hierbij verwijzen naar b.v. de apostel Paulus en naar George Fox: „I think there can be little question that such men as Paul of Tarsus and George Fox would fare badly before a present-day psychiatric staff. Certainly they exhibited phenomena of abnormality. But with them the abnormality was a source of power and strength.”¹¹² Pastoraat staat bij Boisen dan ook vooral in het teken van krisisverwerking, waarbij de religieuze faktor alle aandacht vraagt, met name de component van de menselijke schuld.

„In all my efforts I rely upon a simple principle derived from my theological training which seems to me far too little understood. I refer to the view that *the real evil in mental disorder is not to be found in the conflict but in the sense of isolation or estrangement*. It is the fear and guilt which result from the presence in one's life of that which one is afraid to tell. For this reason I do not consider it necessary to lower the conscience threshold in order to get rid of the conflict. What is needed is forgiveness and restoration to the fellowship of that social something which we call God.”¹¹³

Op dit terrein ligt de eigen taak van de pastor en kan ook de gemeente via

¹⁰⁷ *A. T. Boisen*, *Out of the Depths*.

¹⁰⁸ *Boisen*, a.w., p. 187; id., *Problems in Religion and Life*, p. 38 (vgl. par. 1.4.).

¹⁰⁹ *Boisen*, a.w., p. 9.

¹¹⁰ *Boisen*, *ibidem*.

¹¹¹ *A. T. Boisen*, *The Exploration of the Inner World*. „The conclusion follows that certain types of mental disorder and certain types of religious experience are alike attempts at reorganization. The difference lies in the outcome,” p. VIII.

¹¹² *Boisen*, *Depths*, a.w., p. 139.

¹¹³ *Boisen*, *Exploration*, a.w., p. 276 v.

'social support' een belangrijke functie vervullen.¹¹⁸ In een verbinding van 'individual salvation' en 'social salvation' groeit de mens naar 'a better self'. Daarmee krijgt het pastoraat een eschatologische dimensie.¹¹⁵

Anton Theophilus Boisen (1876-1965) besluit op dertig-jarige leeftijd, na eerst leraar en houtvester te zijn geweest, predikant te worden. Hij dient enkele kleine gemeenten en is secretaris van de Y.M.C.A. voor Overzee. In 1920 raakt hij in een ernstig psychotische toestand. Hij komt terecht in een ziekenhuis, waar van begeleiding ook in pastoraal opzicht nauwelijks sprake is. Dankzij zijn uitzonderlijke begaafdheid en zijn ziekte, waardoor hij tot verheldering komt van zijn in wezen existentiële, religieuze problematiek, wordt hij de grondlegger van een beweging die nu geheel Amerika omvat. Aldus W. Zijlstra.¹¹⁶ In 1925 begint hij met vier studenten aan de eerste 'Clinical Pastoral Training'. Dit is het begin van een beweging die thans in Amerika en daarbuiten (vooral in Europa) meer dan 300 trainingscentra omvat.¹¹⁷

D. Stollberg typeert Boisen aldus: „Der deutschstämmige Kongregationalist vereinigte in sich pietistisches Erbe mit pragmatischem Behaviorismus Dewey-scher Prägung, naturwissenschaftliche Akribie mit religiösem Subjektivismus, kalvinistischen Unternehmmergeist mit liberaler Theologie monistischer Tendenz.“¹¹⁸

Ten aanzien van de religie vertegenwoordigt hij niet het standpunt van S. Freud, maar dat van C. G. Jung, waardoor hij later kritisch staat tegenover de groeiende invloed van de z.g. 'neo-freudianen', vooral van C. R. Rogers, op 'zijn' beweging.¹¹⁹ Langzamerhand moet hij vaststellen dat zijn werkwijze, het analyseren van cases, meer en meer verlaten wordt en vooral de gespreksvoering centraal komt te staan. Ook staat hij afwijzend tegenover groepsdynamische invloeden.¹²⁰

Hoewel S. Hiltner zijn eerste studie over pastoral counseling aan o.a. Boisen opdraagt, slaat de beweging onder zijn leiding andere wegen in dan door Boisen gebaad zijn. Voor een analyse van het werk van Boisen moet met name verwezen worden aan D. Stollberg, ook naar W. Zijlstra, R. Riess, H. M. M. Fortmann.¹²¹

Tot Boizens leerlingen van het eerste uur moet vooral *Carroll A. Wise* gerekend worden.¹²²

¹¹⁴ *Boisen*, a.w., p. 264 e.v.

¹¹⁵ *Boisen*, a.w., p. 287 e.v.; vgl. ook *Stollberg*, a.w., p. 92.

¹¹⁶ *W. Zijlstra*, *Klinische Pastorale Vorming*, p. 1 v.; *Boisen*, *Depths*, a.w., passim.

¹¹⁷ *Zijlstra*, a.w., p. 6. De geschiedenis van de CPT is beschreven door *E. Thornton*, *Professional Education for Ministry*.

¹¹⁸ *Stollberg*, a.w., p. 29.

¹¹⁹ *Stollberg*, a.w. p. 29, 90.

¹²⁰ *Stollberg*, a.w., p. 47 v.

¹²¹ *Stollberg*, a.w., p. 39-51, 163-191; *Zijlstra*, a.w., p. 1-12; *Riess*, a.w., p. 191-194; *H. M. M. Fortmann*, *Als ziende de onzienlijke II*, p. 391-394.

¹²² *C. A. Wise*, *Pastoral Counseling*; id., *The Meaning of Pastoral Care*.

Al in de eerste fase van de beweging slaan R. C. Cabot (arts) en R. L. Dicks op bepaalde punten andere wegen in dan Boisen. Ook zij kunnen als pioniers op dit terrein beschouwd worden. Van hun hand verschijnt een, inmiddels klassiek, werk over ziekenhuispastoraat.¹²³ Centraal in hun benadering staat het element van 'growth', op basis van de helende kracht die in ieder mens als schepsel Gods aanwezig is, de z.g. 'vis medicatrix Dei'.¹²⁴ Om zicht te krijgen op de persoonlijkheidsontwikkeling van een mens zijn het z.g. homeostatisch evenwicht¹²⁵ en het verwerken van crises¹²⁶, vooral in een situatie van ziek zijn, belangrijke gegevens. De levensgeschiedenis van een mens biedt bij deze benadering aanknopingspunten. Als regel geldt hierbij: „Start with the patient where you find him.”¹²⁷ In deze levende ontmoeting tussen pastor en patiënt kan openheid ontstaan naar God toe, als derde partner in de relatie: „The Two must face a Third”.¹²⁸

Naast de 'Council for Clinical Training' (1930), die teruggaat op Boisen, ontstaat het 'Institute of Pastoral Care' (1944) vanuit het werk van Cabot en Dicks. In deze kring heeft men bezwaren tegen de wijze waarop Boisen verband legt tussen religieuze ervaring en psychische ziekten. Men kiest dan ook bewust voor trainingen in een algemeen ziekenhuis. Praktische toerusting voor het pastorale werk staat voorop, waarbij Dicks als leerelement de z.g. 'verbatimanalyse' introduceert, die in de loop der jaren een steeds grotere betekenis krijgt. Vanaf 1948 geven beide instellingen samen 'The Journal of Pastoral Care' uit en in 1967 heeft de vereniging plaats in de 'Association for Clinical Pastoral Education'.¹²⁹

2.122 Tweede fase: S. Hiltner e.a.

De belangrijkste Amerikaanse pastoraal-theoloog is S. Hiltner. Behalve door een gerichtheid op de pastorale praktijk wordt zijn werk gekenmerkt door een uitvoerige psychologische en theologische verantwoording. Daarbij gaat het om een voortdurende wisselwerking tussen theorie en praxis, waarbij vooral de inductieve weg gevolgd wordt. 'Learning by doing' en 'learning from observation'¹³⁰ zijn hierbij belangrijke principes. Typerend voor het werk van Hiltner in dit opzicht is het gebruik van het woord 'dynamic'. Ten aanzien van

¹²³ R. C. Cabot-R. L. Dicks, *The Art of Ministering to the Sick*. (In 1964 verscheen de 25e druk).

¹²⁴ Cabot en Dicks, a.w., p. 118 e.v. Zie ook 13 e.v., 375 v.

¹²⁵ Cabot en Dicks, a.w., p. 119 e.v., waar voorbeelden worden gegeven van 'this power' en wordt uitgelegd, waarom "though some call it homeostasis, we call it God," (p. 119). Zie ook p. 130 v.

¹²⁶ Cabot en Dicks, a.w., p. 57 vv.

¹²⁷ Cabot en Dicks, a.w., p. 179.

¹²⁸ Cabot en Dicks, a.w., p. 172 e.v.

¹²⁹ Stollberg, a.w., p. 51 e.v.

¹³⁰ S. Hiltner, *Pastoral Counseling*, p. 57 e.v., 66 e.v.

de psychologie richt hij zich op 'dynamic psychological understanding'.¹³¹ Aangetoond is dat „dynamic psychology is not merely something which we apply in counseling. It is also something we learn from counseling.”¹³² Ten aanzien van zijn theologische benadering kan hij spreken van 'theological dynamics', waarbij 'dynamics' verstaan moet worden „in its precise Greek sense of the relationship between tensions and equilibriums”.¹³³ Ook in zijn theologische benadering gaat hij uit van het psychische en sociale leven van de mens met de krachten die hierin werkzaam zijn. Van hieruit kunnen geloofsuitspraken van vroeger en nu verstaan worden, waarbij de theologie o.a. tot taak heeft het actuele leven van mensen te interpreteren en daaraan leiding te geven.¹³⁴

In een systematische studie, 'Preface to Pastoral Theology', geeft Hiltner een verantwoording van zijn theologische methode. Hij gaat hierbij uit van een tweedeling tussen 'logic-centered fields' (Bible, History, Ethics etc.) en 'operation-centered areas', het terrein van de praktische theologie.¹³⁵ Dit terrein kan onder drie gezichtspunten ('perspectives'¹³⁶) gezien worden, aangeduid met de woorden 'Shepherding', 'Communicating' en 'Organizing'. In deze begrippen ligt de nadruk op het handelen. Aan alle handelen vanuit de kerk zit een aspect van 'shepherding', maar dit woord heeft in het bijzonder betrekking op de pastorale zorg voor de enkeling.¹³⁷ Theologische reflectie met betrekking tot 'shepherding' draagt de naam 'pastoral theology'.¹³⁸ 'Shepherding persons' gaat uit van het bijbelse herdermotief, zoals we dit met name vinden in de evangeliën.¹³⁹

Een belangrijk gegeven in de relatie van theorie en praxis is de correlatie van theologische en psychologische inzichten. Zo heeft het begrip 'aanvaarding', dat in het pastoraat een belangrijke rol speelt, naast psychologische ook christologische implicaties. Met name hier zien we de invloed van *P. Tillich* op het werk van Hiltner: „Paul Tillich and other theologians of our day, in attempting to communicate to modern Christians what is the real meaning of the Protestant doctrine of justification through grace by faith, have presented this in terms of acceptance. Through Jesus Christ, God accepts man, not in terms of his acceptability, but through faith brought about by the prevenient grace that makes faith possible. If man had to become acceptable in order to

¹³¹ Hiltner, a.w., p. 56 e.v.

¹³² Hiltner, a.w., p. 79.

¹³³ S. Hiltner, Theological Dynamics, waarin K. Menninger een voorwoord schreef, p. 10; id., p. 182.

¹³⁴ Hiltner, a.w., p. 182 e.v.

¹³⁵ S. Hiltner, Preface to Pastoral Theology, p. 28.

¹³⁶ Hiltner, a.w., p. 18 e.v.

¹³⁷ Hiltner, a.w., ibidem.

¹³⁸ Hiltner, a.w., p. 20 e.v.

¹³⁹ Hiltner, a.w., p. 64 e.v. en met name een afzonderlijke studie: S. Hiltner, The Christian Shepherd, p. 11 e.v.

have God accept him, he would never make it.”¹⁴⁰

Met deze principiële overeenstemming van pastoraat en psychotherapie correspondeert een pastorale aanpak waarin het begrip 'counseling' centraal staat. Daarin wordt zichtbaar de invloed die van C. R. Rogers op Hiltner is uitgegaan. Wanneer Hiltner spreekt van 'pastoral counseling' ligt hierin de nadruk op het tweede woord: „Pastoral counseling, . . . , is the attempt by a pastor to help a parishioner help himself . . . ”¹⁴¹ De overblijvende vraag naar het eigene van 'pastoral counseling' beantwoordt Hiltner in een latere studie vanuit het begrip 'context'.¹⁴² De kontekst van de kerk geeft aan het pastoraat een eigen 'setting' en beïnvloedt het verwachtingspatroon van de hulpzoekende.¹⁴³

Seward Hiltner (geb. 1909) wordt door W. J. Berger de 'paus' van de beweging voor pastoral care genoemd.¹⁴⁴ Volgens H. Faber is dit een goede kenschetsing van de centrale plaats en leidinggevende positie, die Hiltner inneemt, maar dreigt dit een verkeerd beeld van zijn persoonlijkheid te geven. Faber ziet in Hiltner, die hoogleraar is in Princeton, vooral de harde werker op de achtergrond, die anderen weet te enthousiasmeren en door het verwoorden van nieuwe ideeën en perspectieven de beweging een zekere stabiliteit en diepte geeft.¹⁴⁵ Al voor zijn eerste trainingsactiviteit, als assistent van C. A. Wise¹⁴⁶, heeft Hiltner zich in een publikatie uitvoerig beziggehouden met de verhouding van 'religion and health'.¹⁴⁷ A. T. Boisen is ook zijn leermeester.¹⁴⁸ Behalve de theoloog P. Tillich en de psycholoog C. R. Rogers, hebben ook anderen zijn werk beïnvloed. Om te beginnen *F. Schleiermacher*, „the one premodern writer who in methodological principle foreshadowed the thesis of the present book.”¹⁴⁹ (Bedoeld is 'Preface'). Verder o.a. *J. Dewey* en *K. Lewin*.¹⁵⁰

Met het werk van *Carl R. Rogers* komt Hiltner voor het eerst in aanraking in 1943 via diens boek 'Counseling and Psychotherapy'.¹⁵¹ Rogers behoort met o.a. *G. Allport* en *A. Maslow* tot de kring van de z.g. 'humanistic psychology'. De kern van zijn benadering formuleert hij al duidelijk in 1942. Bij het helpen van mensen met problemen richt hij zich niet op de problemen,

¹⁴⁰ *Hiltner*, *Shepherd*, a.w., p. 30.

¹⁴¹ *Hiltner*, *Counseling*, a.w., p. 80.

¹⁴² *S. Hiltner*, *The Context of Pastoral Counseling*.

¹⁴³ *Hiltner*, a.w., p. 29 v.

¹⁴⁴ *W. J. Berger*, *Op weg naar empirische zielzorg*, p. 10.

¹⁴⁵ *H. Faber*, *Theological Dynamics*, boekbespreking TvPP, jg. 4, p. 124. Zie verder over Hiltner o.a.: *Stollberg*, a.w., p. 102-108, 203-275; *Riess*, a.w., p. 186-244. *Hielema*, a.w., p. 9-92.

¹⁴⁶ *Hiltner*, *Counseling*, a.w., p. 283.

¹⁴⁷ *S. Hiltner*, *Religion and Health*.

¹⁴⁸ *Hiltner*, *Counseling*, a.w., *ibidem*.

¹⁴⁹ *Hiltner*, *Preface*, a.w., p. 225.

¹⁵⁰ *Hiltner*, *Counseling*, a.w., p. 34; *Preface*, a.w., p. 57 v. (het gebruik van de term 'field').

¹⁵¹ *Hiltner*, *Counseling*, a.w., p. 284.

maar op de mensen zelf: „the individual and not the problem is the focus. The aim is not to solve one particular problem, but to assist the individual to grow . . .”¹⁵². Hij steunt hierbij op de groeikracht in de persoon, de gedachte van zelfverwerkelijking¹⁵³. In zijn werk gaat het hem om het creëren van een relatie, die groeibevorderend is. Dit vraagt van de therapeut een grondhouding, die gekenmerkt wordt door: „the realness, genuineness, or congruence of the therapist; a warm, acceptant prizing of the client, an unconditional positive regard, and a sensitive, empathic understanding of the client's feelings that is communicated to the client.”¹⁵⁴

De invloed van *Paul Tillich* blijkt b.v. uit de weergave van diens 'Protestant principle'¹⁵⁵ en de toepassing van de correlatie-methode via het begrip 'dynamic', ondanks de moeite die Hiltner heeft met Tillich's ontologische benadering van het mens-zijn: „But I believe that my 'lower case' level of analysis can make some contributions that even a Tillich did not attempt.”¹⁵⁶ Waar de vraag naar het mens-zijn gestalte krijgt, in kunst en literatuur, in godsdienst en vormen van gemeenschap, is de mens volgens Tillich op een of andere manier wijsgerig bezig. Daarom is filosofie voor hem „een verzamelnaam voor al die wegen waarop de mens zich naar de laatste en beslissende vraag beweegt.”¹⁵⁷ Op een of andere manier is Tillich 'Denker der Ganzheit'.¹⁵⁸ De hele werkelijkheid wordt bij hem thema voor zijn, ten diepste theologisch, denken: „Da war nichts, was für ihn nicht zum Gegenstand der Theologie geworden wäre: Philosophie, Psychologie, Psychotherapie, Medizin, Literatur, Recht, Kunst, Musik, Architektur und vieles andere mehr.”¹⁵⁹ Op zijn betekenis voor de pastorale theologie komen we met name in 3.12 en 3.21 terug.

Behalve Hiltner, die de 'Pastoral Counseling'-beweging vertrouwd heeft gemaakt met een psychologisch model en een psychotherapeutische methodiek¹⁶⁰, moeten in deze fase ook andere namen genoemd worden. Dit wijst op de verbreding van de beweging vanaf de jaren vijftig. Een aantal auteurs kiest voor een zuiver pragmatische benadering in de vorm van een handreiking in de praktijk van het counsellen. Bij anderen vinden we een meer theologische oriëntatie, veelal gekenmerkt door de methode van de correlatie.

¹⁵² C. R. Rogers, *Counseling and Psychotherapy*, p. 28.

¹⁵³ C. R. Rogers, *On Becoming a Person*, p. 35.

¹⁵⁴ C. R. Rogers, *The Therapeutic Relationship*, in: F. W. Matson en A. Montagu, *The Human Dialogue*, p. 251. Verder over Rogers: W. A. Smit, *Pastoraal-psigologische verkenning*, p. 27-73; H. Faber en E. van der Schoot, *Het pastorale gesprek*, p. 25-45; Kroeger, a.w., p. 22-87; T. Vossen, *Zichzelf worden in menselijke relatie*, p. 13-75; Th. C. Oden, *Kerygma and Counseling*, p. 83-113.

¹⁵⁵ Hiltner, *Shepherding*, a.w., p. 65 e.v.

¹⁵⁶ Hiltner, *Dynamics*, a.w., p. 183.

¹⁵⁷ R. Hensen, *Paul Tillich*, p. 65.

¹⁵⁸ W. Schmidt (Hrg), *Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis*, p. 7.

¹⁵⁹ Schmidt, a.w., *ibidem*.

¹⁶⁰ Riess, a.w., p. 197.

In de eerste lijn beweegt zich *Tb. W. Klink*¹⁶¹, een leerling van Boisen¹⁶². Hij wordt vooral bekend als 'de theoreticus van de supervisie in de beweging'¹⁶³, een andere mogelijkheid – naast het trainingsmodel – om pastores toe te rusten tot hun taak. Deze vindt met name in de theologische opleidingen ingang. *P. E. Johnson* schrijft een veelgebruikt handboek voor de pastorale praktijk, waarin hij de term 'responsive counseling' introduceert om nadruk te leggen op de actieve rol die een pastor speelt in het gesprek, iets wat in de term 'nondirective counseling', bij C. R. Rogers, niet goed tot zijn recht komt.¹⁶⁴

Aandacht voor theologische vragen treffen we aan bij *A. C. Outler*. Hij houdt zich vooral bezig met de verhouding van psychotherapie en christelijk geloof, die verbonden zijn „in both alliance and tension”.¹⁶⁵ Dat er een duidelijke relatie ligt is onmiskenbaar, maar deze blijft spanningsvol. *W. E. Hulme* geeft een systematisch overzicht van de belangrijkste principes van counseling en gaat vervolgens na hoe deze betrokken zijn op theologische gezichtspunten: „My reason for this procedure is to correlate the theology of the church with pastoral counseling in a systematized manner resembling the familiar approach to the study of dogmatics.”¹⁶⁶ Zo komt hij tot een correlatie van menselijke vragen en antwoorden-van-de-zijde-van-God.

Vooraf in het werk van *W. E. Oates* wordt grote aandacht gegeven aan de theologische implicaties van 'pastoral counseling'. Schrijvend over de rol van de pastor, ziet hij deze met name hierin bestaan dat hij als representant van God (2 Kor. 5,20) boven zichzelf uitwijst.¹⁶⁷ Dit plaatst zijn werk in een bepaald perspectief,¹⁶⁸ in een 'kontekst' die „a theological framework for pastoral care and personal counseling” vraagt.¹⁶⁹ Tot deze kontekst behoort ook de kerk, die evenals het ambt als doel heeft „the increase of love of God and neighbor” (H. R. Niebuhr).¹⁷⁰ De pastor moet vooral oog hebben voor de religieuze implicaties van de menselijke nood, het moeilijke dilemma van Rom. 7,15.¹⁷¹

¹⁶¹ *Tb. W. Klink*, *Depth Perspectives in Pastoral Work*; vgl. ook *D. Stollberg*, *Seelsorge praktisch*, p. 71 e.v.

¹⁶² Vgl. *Stollberg*, *Seelsorge*, p. 46.

¹⁶³ *H. C. I. Andriessen*, *Leren aan ervaring en supervisie*, p. 292, die in dit verband spreekt van 'deze aarts-supervisor' (p. 301). Vgl. *Tb. W. Klink*, *Supervision*, in: *Ch. R. Feilding*, *Education for Ministry*, p. 176-217.

¹⁶⁴ *P. E. Johnson*, *Psychology of Pastoral Care*, p. 100.

¹⁶⁵ *A. C. Outler*, *Psychotherapy and the Christian Message*, p. 19.

¹⁶⁶ *W. E. Hulme*, *Counseling and Theology*, p. 19; vgl. ook *D. Stollberg*, *Seelsorge praktisch*, p. 51 e.v.

¹⁶⁷ *W. E. Oates*, *The Christian Pastor*, p. 43. Zie met betrekking tot Oates: *D. Stollberg*, *Therapeutische Seelsorge*, p. 111 e.v., 275-304.

¹⁶⁸ *Oates*, a.w., *ibidem*.

¹⁶⁹ *Oates*, a.w., p. 44.

¹⁷⁰ *Oates*, a.w., *ibidem*.

¹⁷¹ *Oates*, a.w., p. 184.

Ook elders dringt Oates aan op meer theologische reflectie binnen de 'pastoral-counseling'-beweging, niet in de laatste plaats in de vorm van zelfkritiek.¹⁷² Hij wijst op het gevaar van dilettantisme dat pastoraat als hulpverlening bedreigt, wanneer de eigen identiteit van het werk onvoldoende aandacht krijgt.¹⁷³ Voor de taak van de pastor moet worden uitgegaan van eigen protestantse principes als: „(1) the sovereign Lordship of Christ; (2) the responsible dialogue between God as Creator and man as creature; (3) the consecration of life and the priestly vocation of every believer; (4) the release from the bondage of self-justification into the freedom of the justification of the believer by faith.”¹⁷⁴ Dat een mens door het geloof een nieuwe identiteit ontvangt, is het werk van de Geest ('The Counselor'¹⁷⁵), waaraan de pastor dienstbaar mag zijn. In de counseling-relatie staat daarom het werk van de Geest centraal.¹⁷⁶ Daarbij legt hij de nadruk op de eschatologische dimensie van het pastoraat (vanuit het perspectief van het Rijk Gods¹⁷⁷) en in verband daarmee op de faktor van de tijd in de zin van 'kairos', als de gekwalificeerde tijd, wat zowel betrekking heeft op de beschikbare tijd van de pastor als op de situatie van zijn gesprekspartner en het vruchtbaar moment in de begeleiding.¹⁷⁸ In de pastorale relatie representeert de pastor niet alleen God, maar ook de gemeenschap van de kerk, die opnieuw een belangrijke plaats in zijn beschouwingen inneemt.¹⁷⁹ Voor de praktijk hecht hij grote waarde aan wat hij noemt 'de christelijke intentie'¹⁸⁰, die zowel uitkomt in de inhoud van het gesprek als in de kontekst waarin het plaats heeft.

Door enerzijds nadruk te leggen op de communicatie in de zin van counseling en anderzijds op de christelijke identiteit van het pastorale werk, wordt een bepaalde spanning opgeroepen. In de pastorale relatie immers wil God Zelf gesprekspartner worden: „Instead of being simply a dialogue, a trialogue comes into being”¹⁸¹. In zijn werk moet de pastor een aantal paradoxen onder ogen durven zien die met het eigen karakter van dit werk gegeven zijn.¹⁸² Hij moet vooral leren hier op een goede wijze mee om te gaan.

Samenvattend zien we in deze tweede fase, dat de lijn van pastoraat als hulpverlening niet alleen wordt doorgetrokken, maar bovendien een methodische verbreding en theologische verdieping krijgt.

¹⁷² W. E. Oates, *Protestant Counseling*, p. 15 e.v.

¹⁷³ Oates, a.w., p. 21 e.v.

¹⁷⁴ Oates, a.w., p. 24.

¹⁷⁵ Oates, a.w., p. 57.

¹⁷⁶ Oates, a.w., p. 74.

¹⁷⁷ Oates, a.w., p. 92 e.v.

¹⁷⁸ Oates, a.w., p. 99.

¹⁷⁹ Oates, a.w., p. 117 e.v.

¹⁸⁰ Oates, a.w., p. 163 e.v.

¹⁸¹ W. E. Oates, *Pastoral Counseling*, p. 11.

¹⁸² Oates, a.w., p. 27 e.v.

2.123 *Derde fase: Enkele andere stemmen*

Tenslotte ontmoeten we enkele critici van de 'pastoral counseling'-beweging. Hun kritiek is zowel van praktische als van theologische aard en gaat verder dan de kritische geluiden die in het voorafgaande doordrongen.

Tegenover het 'client-centered'-model van Rogers-Hiltner plaatst *H. J. Clinebell* zijn 'relationship-centered-model van 'pastoral counseling':¹⁸³

„Pastoral counseling is the utilization, by a minister, of a one-to-one or small group relationship to help people handle their problems of living more adequately and grow toward fulfilling their potentialities. This is achieved by helping them reduce the inner blocks which prevent them from relating in need-satisfying ways.”¹⁸⁴

Via het aangaan van een counseling-relatie kunnen mensen geholpen worden om hun vervreemding t.o.v. zichzelf, van anderen en van God te overwinnen.¹⁸⁵ Iedere pastor moet zich deze woorden inprenten: „Relationship – the Instrument of Help!”¹⁸⁶ Door de methode van Rogers worden veel mensen overvraagd. Vanuit het begrip relatie maakt Clinebell onderscheid in verschillende vormen van counseling, die een pastor in uiteenlopende situaties kan benutten. Ook heeft hij aandacht voor sociale en maatschappelijke factoren.¹⁸⁷

De belangrijkste theologische kritikus is *Th. C. Oden*. Hij verwijt met name Tillich en Hiltner¹⁸⁸ dat zij te gemakkelijk via 'natuurlijke analogieën' de psychotherapie in het pastoraat hebben opgenomen.¹⁸⁹ Dit noemt hij 'natuurlijke theologie', omdat hiervoor in de openbaring geen gronden te vinden zijn.¹⁹⁰ Daarbij wil hij niet in een ander uiterste vervallen door, zoals z.i. bij Thurneysen het geval is¹⁹¹, geloof en therapie in verschillende werelden onder te brengen. Hij pleit voor een goede analogieleer en zoekt hiervoor aansluiting bij Barths principe van de 'analogia fidei'.¹⁹² Met behulp hiervan is een christologische benadering van het counselingsproces mogelijk, waarin de goddelijke zelfopenbaring centraal staat.¹⁹³ Elders zoekt hij in dezelfde lijn naar analogieën tussen geloof en kerk enerzijds en de behoeften van mensen naar gemeenschap anderzijds, waar het verschijnsel van 'encounter groups'

¹⁸³ *H.-J. Clinebell*, Basic types of pastoral counseling, p. 28 e.v.

¹⁸⁴ *Clinebell*, a.w., p. 20.

¹⁸⁵ *Clinebell*, a.w., p. 46.

¹⁸⁶ *Clinebell*, a.w., p. 306.

¹⁸⁷ *H. Seifert* en *H.-J. Clinebell*, Personal Growth and Social Change.

¹⁸⁸ *Th. C. Oden*, Contemporary Theology and Psychotherapy, p. 58 e.v. en 81 e.v.

¹⁸⁹ *Th. C. Oden*, Kerygma and Counseling, p. 124.

¹⁹⁰ *Th. C. Oden*, a.w., p. 125 v.

¹⁹¹ *Th. C. Oden*, Contemporary Theology, a.w., p. 73 e.v.

¹⁹² *Th. C. Oden*, Kerygma, a.w., p. 10 e.v. De vraag in hoeverre Oden zich terecht op Barth beroept blijft hier onbesproken. Zie hierover *Stollberg*, a.w., p. 126 e.v. en verder p. 342-380.

¹⁹³ *Th. C. Oden*, a.w., p. 17 en 81 e.v.

op inspeelt. Hij ziet hierin een verbinding met het piëtisme: „Stated differently, the encounter group is a demythologized and secularized form of a style of interpersonal encounter and community that is familiar to historians of Protestant pietism.”¹⁹⁴

Kritiek van theologische aard is ook verwoord door *J. E. Adams*. In de freudiaanse lijn die we bij Rogers terugvinden wordt z.i. te weinig aandacht geschonken aan menselijke verantwoordelijkheid en schuld. Daartegenover ontwikkelt Adams zijn conceptie van 'nouthetic counseling', waarin het vermanend element een belangrijke plaats inneemt. Hij verwijst naar Davids confrontatie met Nathan en in negatieve zin naar Eli, die naliet zijn zonen te vermanen.”¹⁹⁵ 'Nouthesis' vraagt een verbalisering van het evangelie: „The Holy Spirit expects counselors to use his Word, the Holy Scriptures.”¹⁹⁶ Zo wil hij uit de bijbel aflezen, hoe een pastor in verschillende situaties heeft op te treden. Hij ontkomt hierbij niet aan het gevaar van biblicisme.¹⁹⁷ Zijn kritiek op Rogers is vooral gegroeid in een intensief contact met *O. H. Mowrer*.

O. H. Mowrer heeft vanuit psychologisch standpunt ingrijpende kritiek geformuleerd op de lijn Rogers-Hiltner. De vraag: „Has evangelical religion sold its birthright for a mess of psychological pottage?“, wordt door hem bevestigend beantwoord.¹⁹⁸ Met Freud en zijn school (Rogers, Hiltner, Johnson, Oates, Wise, Klink e.a.) moet volgens Mowrer radikaal gebroken worden. Hij vraagt herstel van de lijn Boisen, die recht doet aan de schuld van de mens.¹⁹⁹ Adams vertelt over zijn ontmoeting met Mowrer: „There in those mental institution, under Mowrer's methods, we began to see people labeled 'neurotic, psychoneurotic and psychotic' (people of all stripes) helped by confessing deviant behavior and assuming personal responsibility for it. Mowrer's emphasis upon responsibility was central. Mowrer urged people to 'confess' their wrongs (not to God, but) to others whom they had wronged and to make restitution wherever possible. Mowrer is not a Christian. He is not even a theist, and we debated the issues of humanism all summer.”²⁰⁰

Samenvattend kunnen we zeggen dat de kritiek zich vooral richt tegen eenzijdigheden binnen de 'pastoral-counseling'-beweging, samenhangend met de koers Rogers-Hiltner. Dat 'pastoral counseling' een belangrijke taak van de kerk is wordt door niemand aangevochten.

2.13 De nederlandse literatuur

In de nederlandse pastorale literatuur, van reformatorische zijde, is de

¹⁹⁴ *Th. C. Oden*, *The intensive Group Experience*, p. 12.

¹⁹⁵ *J. E. Adams*, *Competent to Counsel*, p. 46 v., vgl. met betrekking tot Adams ook: *J. S. Hielema*, a.w., p. 93-226.

¹⁹⁶ *J. E. Adams*, a.w., p. 23, met verwijzing naar 2 Tim. 3,16 v.

¹⁹⁷ Vgl. b.v. zijn visie op het verschijnsel 'homofilie', *Adams*, a.w., p. 35.

¹⁹⁸ *O. H. Mowrer*, *The Crisis in Psychiatry and Religion*, p. 60.

¹⁹⁹ *O. H. Mowrer*, a.w., p. 24 e.v.

²⁰⁰ *J. E. Adams*, a.w., p. XIV v.

calvinistische traditie van pastoraat als woordbediening, in nauwe relatie tot 'vermaan en tucht', sterk vertegenwoordigd. Naast de predikant treedt hier de ouderling naar voren, met wie de instelling van 'het huisbezoek' verbonden is. Deze lijn is typerend voor de literatuur tot het einde van de vijftiger jaren. We noemen dit de eerste fase. Een tweede lijn in dezelfde periode is de aandacht voor psychologie en psychotherapie. Al vroeg wordt hiervan de betekenis voor het pastoraat ingezien. Beide lijnen blijven echter betrekkelijk los naast elkaar staan.

Tegen de zestiger jaren zet een nieuwe ontwikkeling in, onder invloed van de ontmoeting met Amerika. Nederland is het eerste land in Europa waar het Amerikaanse model van de 'Klinische Pastorale Vorming' (K.P.V.) ingang vindt. Dit is één spoor in de nieuwe fase, die hiermee aanbreekt. Een andere lijn, hier nauw mee verbonden, wordt gevormd door een aantal eigen Nederlandse bijdragen, van reformatorische en rooms katholieke zijde. In de protestantse literatuur wordt gezocht naar integratie van de eigen theologische traditie met nieuwe psychologische en agogische inzichten. In rooms katholieke kring neemt de betekenis van de biecht sterk af ten gunste van de pastorale dialoog, terwijl de ontwikkeling van de pastorale psychologie in relatie tot de godsdienstpsychologie met kracht bevorderd wordt. In deze fase krijgt ook de opleiding van pastores grote aandacht.

2.131 *Eerste fase: (a) Pastoraat als woordbediening, G. Brillenburg Wurth*

In het klassieke gereformeerde 'formulier om te bevestigen de dienaren des Woords' lezen we: „Hetzelfde Woord Gods is ook de staf, waarmede deze kudde (de gemeente n.l.) geleid en geregeerd wordt.”²⁰¹ Wat *A. Kuyper* in zijn Encyclopedie over de 'poimeniek' schrijft kan een uitwerking van deze zin genoemd worden. Hij rekent de poimeniek tot de z.g. 'presbyteriale vakken'. Daarin verbindt hij de herderlijke zorg met het ambt van presbyter of ouderling, wat ook tot uitdrukking komt in zijn spreken van 'geestelijk regeren', waarin de noties van 'vermaan en tucht' doorklinken. In deze conceptie kan pastoraat gezien worden als de 'applicatio specialissima van het Woord'.²⁰² Nog in 1952 wordt deze visie in grote lijnen door *K. Dijk* onderschreven.²⁰³

Deze benadering heeft een spoor nagelaten in de vele publikaties over het huisbezoek. Zonder volledig te zijn herinneren we aan studies van *P. Biesterveld* en *T. Hoekstra, W. A. Wiersinga* en – van hervormde zijde – *S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel* en (meer recent) *R. Kaptein*.²⁰⁴

²⁰¹ Voor een historische toelichting: *A. F. N. Lekkerkerker*, Kanttekeningen bij het Hervormde dienstboek IV, p. 107 e.v.

²⁰² *A. Kuyper*, Encyclopedie der Heilige Godgeleerdheid, III, p. 528.

²⁰³ *K. Dijk*, De dienst der kerk, p. 152-187.

²⁰⁴ *P. Biesterveld*, Het huisbezoek, met een door *T. Hoekstra* bewerkte 3e druk; *W. A. Wiersinga*, Weid mijne schapen; *S. F. H. J. Berkelbach van den Sprenkel*, Huisbezoek; *R. Kaptein*, Het huisbezoek.

Deze lijn van 'pastoraat als woordbediening' liet zich gemakkelijk verbinden met die van 'pastoraat als verkondiging', zoals ontwikkeld in de dialectische theologie. Wanneer *E. L. Smelik* in 1949 zijn inaugurele oratie wijdt aan 'Het gesprek in de pastorale theologie', komt hij via een fenomenologische benadering van het gesprek tenslotte toch uit bij wat hij noemt „de achtergrond en het meest wezenlijke van het pastorale gesprek”: De verkondiging van het Woord.²⁰⁵ Ook bij *P. J. Roscam Abbing* staan vergeving en verkondiging centraal: „De ziel van het Woord is het bericht van schuldvergeving, de ziel van het geloof is het zich vergeven weten.”²⁰⁶ Hoewel hij vervolgens in acht punten het verschil tussen prediking en zielzorg tracht te formuleren, is de overeenkomst tussen beide groter dan het verschil.

Een belangrijk auteur in deze fase en in veel opzichten een overgangsfiguur, die oog had voor nieuwe ontwikkelingen op allerlei gebied, is voor ons besef *G. Brillenburg Wurth*. Van zijn hand verscheen ruim twintig jaar geleden een handboek voor de poimeniek²⁰⁷, waarin hij anders dan in een vroegere studie²⁰⁸ recht wil doen aan nieuwe ontwikkelingen op het terrein van de psychologie en psychotherapie. Het is de in gereformeerde kring laatstverschenen samenvattende studie op dit vakgebied! Vanuit de traditie legt Wurth sterke nadruk op het ambtelijk karakter van de zielzorg, zij het in de zin van diakonia.²⁰⁹ Ook hij ziet zielzorg vooral als woordbediening: „de heel persoonlijke toepassing van dat Woord op de afzonderlijke schapen van Christus' kudde.”²¹⁰ Thurneysen wordt meerdere malen met instemming geciteerd. Toch moet onderscheid gemaakt worden tussen prediking en pastoraat, zoals de functie van de profeet een andere is dan die van de priester.²¹¹ De laatste staat dicht bij de mensen. We kunnen hier veel leren van de psychotherapie, waarbij de ontwikkeling in Amerika op een klein spoortje na nog buiten het gezichtsveld blijft.²¹² Zo horen we steeds iets doorklinken van de noodzaak van een nieuwe oriëntatie, maar daar blijft het bij. De pastorale ontmoeting is naar haar diepste wezen dienst aan het Woord.

G. Brillenburg Wurth (1898-1963) wordt in 1945 benoemd tot hoogleraar in Kampen, voor het onderwijs in de ethiek, evangelistiek en poimeniek. Daarnaast geeft hij filosofie en psychologie! Met zijn publikaties beweegt hij zich op velerlei terrein, o.a. op dat van het maatschappelijk werk en de geestelijke volksgezondheid.²¹³

²⁰⁵ *E. L. Smelik*, Het gesprek in de pastorale theologie, p. 30.

²⁰⁶ *P. J. Roscam Abbing*, Diakonia, p. 302; id., Zielzorg, p. 13 e.v.

²⁰⁷ *G. Brillenburg Wurth*, Christelijke zielszorg in het licht der moderne psychologie.

²⁰⁸ *G. Brillenburg Wurth*, Practische zielszorg.

²⁰⁹ *Brillenburg Wurth*, Christelijke zielszorg, a.w., p. 98 e.v.

²¹⁰ *Brillenburg Wurth*, a.w., p. 101.

²¹¹ *Brillenburg Wurth*, a.w., p. 100.

²¹² *Brillenburg Wurth*, a.w., p. 156.

²¹³ *G. Brillenburg Wurth*, Ethiek en geestelijke volksgezondheid; id., Mensbeschouwing en maatschappelijk werk.

Wurth stond bekend als een 'moderne gereformeerde'. In zijn colleges ging de wereld voor je open: Met zijn 'enerzijds-anderzijds' drong hij je nooit een bepaald standpunt op, maar maakte hij een aantal omtrekkende bewegingen, waarbij een zaak van alle kanten belicht werd. Mensen voor wie een zaak slechts goed of slecht, wit of zwart, kan zijn ergerden zich hieraan. Anderen hebben deze openheid als bevrijdend ervaren.²¹⁴

A. Dekker spreekt van 'de zoekende onrust' van Wurth: „Aan de grens van de breuklijn, op de kanteling van de tijd staat Brillenburg Wurth, vragend, zoekend, onrustig, eenzaam. Op die breuklijn stonden wij, ook vragend, ook zoekend, soms ook onrustig, soms ook eenzaam.”²¹⁵ Dekker wijst vooral op de tragiek in het leven van Wurth en de weerslag hiervan op zijn studenten, dat hij wel oude kaders doorbreekt maar geen nieuw houvast weet te bieden. Hij meent dat Wurth hierin, hoezeer ook met mensen bewogen, tekort schoot.²¹⁶

2.132 Eerste fase: (b) Aandacht voor psychologie en psychotherapie

Wanneer H. Faber stelt, dat de pastorale psychologie als bakermat Amerika heeft²¹⁷, brengt J. Firet hiertegen in dat Nederland ook een eigen traditie heeft met betrekking tot de verhouding van pastoraat en psychologie/psychotherapie²¹⁸. Het laatste willen we in deze paragraaf onderstrepen. Het gaat hier om een vrij oude traditie.

Zo houdt, om ons tot de gereformeerde theologie te beperken, T. Hoekstra al in 1913 een inaugurele oratie over 'De psychologie der religie en de ambtelijke vakken'.²¹⁹ Ook H. Bavinck heeft zich na het voltooien van zijn dogmatiek in een groot aantal publikaties met de relatie theologie-psychologie beziggehouden.²²⁰ J. Waterink beweegt zich in zijn werk vrijwel steeds in het grensgebied van theologie en menswetenschappen; J. H. Bavinck schenkt grote aandacht aan de psychologie, met name in relatie tot de menselijke religiositeit, terwijl J. C. A. Fetter in Leiden theologen inleidt in de psychologie.²²¹

Nog voor de Amerikaanse ontwikkelingen binnen het gezichtsveld komen,

²¹⁴ G. Heitink, *Studietijd in Kampen*, in: *Honderd plus tien*, p. 93.

²¹⁵ A. Dekker, *Bij de grens van de breuklijn; de zoekende onrust van prof. dr. G. Brillenburg Wurth*, in: *Honderd plus tien*, p. 119.

²¹⁶ Dekker, a.w., p. 115.

²¹⁷ H. Faber, *Profiel van een bedelaar*, p. 90.

²¹⁸ J. Firet, *Kroniek van de pastorale psychologie*, in *GTT*, jg. 76, p. 172. Voor een literatuuroverzicht van protestantse zijde: P. H. Mulder, *Bibliografie 1882-1933*, met name III en IV.

²¹⁹ T. Hoekstra, *De psychologie der religie en de ambtelijke vakken*.

²²⁰ Vgl. de bibliografie van het werk van H. Bavinck, samengesteld door J. Veenhof, in: R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961, p. 425-446.

²²¹ J. Waterink, *Plaats en methode der ambtelijke vakken*; J. H. Bavinck, *Inleiding in de zielkunde*; id., *Religieus besef en christelijk geloof*; J. C. A. Fetter, *Menschbeschouwing en zielszorg*.

begint in de vijftiger jaren een discussie over de relatie van pastoraat en psychotherapie. In 1950 verschijnen twee belangrijke studies waarin de verschillende posities gemarkeerd worden. Enerzijds levert *J. G. Fernhout* een pleidooi voor integratie. Hij spreekt van 'psychotherapeutische zielszorg', waarvan hij de volgende omschrijving geeft:

„Psychotherapeutische zielszorg is die vorm van christelijke zielszorg, die, waar nodig en mogelijk, ook met psychotherapeutische middelen herstel of bevordering zoekt van de geestelijke gezondheid in religieuze zin, als een leven in verzoende betrekking tot God door het geloof in Jezus Christus, dat zich richt naar Gods geopenbaarde wil en zich toewijdt aan Zijn dienst.”²²²

Een tegenovergesteld standpunt wordt ingenomen door *C. W. du Boeff* en *P. C. Kuiper*, die uitgaan van een strenge onderscheiding. Zij kunnen dit volhouden vanuit een bepaalde visie op pastoraat, n.l. in de lijn van Thurneysen, en een bepaalde opvatting van psychotherapie, volgens een medisch model.²²³ In 1956 verschijnt van hervormde zijde een rapport over de verhouding van pastoraat en psychotherapie dat steun geeft aan laatstgenoemde opvatting.

Een gunstige omstandigheid is dat er ook van psychologische, psychiatrische en pedagogische zijde aandacht besteed wordt aan de verschillende raakvlakken. Naast de genoemde auteurs denken we hier o.a. aan *H. C. Rümke*, *J. H. van den Berg*, *A. L. Janse de Jonge*, *B. Chr. Hamer*, *M. J. Langeveld* en *H. R. Wijngaarden*.²²⁵ Zo komt er een dialoog op gang, waarvan invloed uitgaat op de pastorale praktijk.

Door de grote stroom van buitenlandse literatuur is een aantal van deze eigen nederlandse bijdragen teveel op de achtergrond geraakt. Daarom proberen we in de loop van de volgende hoofdstukken deze draad weer op te nemen.

Steeds duidelijker wordt het dat een strenge onderscheiding van pastoraat en psychotherapie in de praktijk niet vol te houden is. Het is vooral de verdienste van *E. van der Schoot* dat hij, tegen de gangbare trend van die jaren in, uiterst voorzichtig een aantal bedenkingen onder woorden brengt en uit eigen ervaring getuigt van de grote waarde van de psychologie voor zijn werk als pastor. Hij weet zich hierin gesteund door *J. H. van den Berg*.²²⁶ Ook wijst hij al vroeg op de betekenis van C. R. Rogers voor het pastorale gesprek.²²⁷

Zo groeit een klimaat waarin de pastorale psychologie haar intrede kan

²²² *J. G. Fernhout*, Psychotherapeutische zielszorg, p. 77.

²²³ *C. W. du Boeff* en *P. C. Kuiper*, Psychotherapie en zielszorg, p. 25 e.v.

²²⁴ *P. J. Roscam Abbing* e.a., Over de onderlinge verhouding van psychotherapie en zielszorg.

²²⁵ Vgl. b.v. *H. C. Rümke*, Karakter en aanleg in verband met het ongelooft; *J. H. van den Berg*, Psychologie en theologische anthropologie; id., Psychologie en geloof; *B. Chr. Hamer*, Zielszorg en psychiatrie; *A. L. Janse de Jonge*, Anthropologie en geestelijke volksgezondheid; *M. J. Langeveld*, Kind en religie; *H. R. Wijngaarden*, Hoofdproblemen der volwassenheid.

²²⁶ *E. van der Schoot*, Nieuwe mogelijkheden voor de zielszorg.

doen. Het is van der Schoot zelf, die op dit gebied baanbrekend werk verricht met zijn 'Hoofdstukken uit de pastorale psychologie' ²²⁸. Behalve J. H. van den Berg noemt hij nu ook de namen van o.a. J. G. Fernhout (zie boven) en W. J. Berger, zijn katholieke collega in de 'van der Hoeven kliniek', als degenen die hem gestimuleerd hebben.²²⁹ Zijn werk geeft blijk van een gedegen kennis van de Europese en met name de Nederlandse ontwikkelingen op pastoraal en psychologisch gebied. De grondgedachte van zijn boek is dat „belangrijke gedachten, methoden, inzichten, ontdekkingen, uit de wereld van psychologie, psychotherapie, psychiatrie, sociologie, wachten op integratie in de zielszorg.” ²³⁰

Zo blijken er voldoende aanzetten te zijn voor de ontwikkeling van een eigen Nederlandse pastoraal-psychologische traditie.

De grote behoefte aan psychologisch georiënteerde literatuur blijkt ook uit de verschillende vertalingen van buitenlandse studies. Van therapeutische zijde denken we aan studies uit de z.g. 'zwitserse school' van met name Th. Bovet en P. Tournier ²³¹ en t.a.v. de pastorale psychologie aan de eerste Duitse studies op dit gebied van A. Allwöhn en H.-J. Thilo.²³²

2.133 *Tweede fase: (a) De opkomst van de 'Klinische Pastorale Vorming'*

Al in 1950 wordt aan de Vrije Universiteit door W. Goolooze een dissertatie verdedigd, die handelt over de ontwikkeling van de pastorale psychologie in Amerika.²³³ Het zal echter nog jaren duren voordat er in Nederland, als eerste land in Europa, een werkelijke aandacht voor deze ontwikkelingen valt waar te nemen. Bijna tien jaar later verschijnt de dissertatie van L. G. Wagenaar, 'Over een Amerikaanse wijze van pastoraat'.²³⁴ Daarvoor vinden we in de pastorale literatuur hier en daar de naam van C. R. Rogers vermeld, maar meestal blijft het bij een vermelding. De studie van Wagenaar is van theoretische aard. Hij beschrijft de psychologische en theologische principia van het fenomeen 'pastoral counseling' en komt vervolgens tot een beoordeling, die in theologisch opzicht nogal negatief uitvalt. Met name richt hij zich tegen

²²⁷ Van der Schoot, a.w., p. 44.

²²⁸ E. van der Schoot, Hoofdstukken uit de pastorale psychologie.

²²⁹ Van der Schoot, a.w., p. 19.

²³⁰ Van der Schoot, a.w., p. 13.

²³¹ Th. Bovet, Practische zielszorg; P. Tournier, Radicale therapie; id., Bijbel en geneeskunde; id., Ons masker en wij.

²³² A. Allwöhn, Het genezende woord; H.-J. Thilo, Overwinning van tweespalt, vgl. boven 2.113.

²³³ W. Goolooze, Pastoral Psychology; applied psychology in pastoral theology in America.

²³⁴ L. G. Wagenaar, Over een Amerikaanse wijze van pastoraat; beschrijving en beoordeling van het pastoral counseling.

een vanuit bijbels oogpunt te positieve visie op de mens²³⁵ en een tekort aan woordgetuigenis in de pastorale relatie.²³⁶ Een derde dissertatie, die in dit verband genoemd moet worden, het werk van de zuid-afrikaan *W. A. Smit*, geeft een meer positieve benadering van met name het werk van C. R. Rogers en diens betekenis voor het pastoraat. Hij legt vooral de nadruk op de Rogeriaanse grondhouding²³⁷ en stelt dat het pastoraat zo begrensd moet worden dat er ruimte is voor het therapeutische moment.²³⁸ Wanneer hij de aandacht vestigt op de betekenis van Rogers voor het werken met groepen, met name in de catechese, is hij, ondanks de gebrekkige kwaliteit van zijn onderzoek op dit punt, zijn tijd vooruit.²³⁹

Op de fase van de dissertaties volgt die van de levende ontmoeting. *H. Faber* waagt als eerste de oversteek. Zijn studiereis in het voorjaar van 1960 doet hem, na een aanvankelijke scepsis²⁴⁰, zijn aarzelingen overwinnen. Ondanks verschillende kritische kanttekeningen komt hij tot de overtuiging dat het werk van Rogers en de 'Clinical Pastoral Training' van grote betekenis zijn voor het pastoraat.²⁴¹ Enkele jaren later maakt de katholieke pastoraal-psycholoog *W. J. Berger*, eveneens een studiereis naar Amerika, waarvan hij in een dagboek uitvoerig verslag doet. De resultaten van deze reis hebben de pastoraal-psychologische opleiding in Nijmegen in niet geringe mate beïnvloed.²⁴² Enkele jaren na zijn Amerikaanse reis geeft *H. Faber* samen met *E. van der Schoot* het bekende handboek uit voor het pastorale gesprek in de lijn van C. R. Rogers; inleiding en methodiek, structuur en uitbouw komen uitvoerig aan de orde.²⁴³ Veel pastores hebben hier voor de praktijk hun winst mee gedaan. Via de duitse vertaling krijgen de Amerikaanse ontwikkelingen ook elders in Europa bekendheid. Enigszins vergelijkbaar met deze publikatie, verschijnt in katholieke kring een studie over de pastorale dialoog van de hand van *R. Hostie*.²⁴⁴

H. Faber, geb. 1907, theoloog en psycholoog, hervormd predikant en later lector in de pastorale psychologie in Leiden, is sinds 1970 als hoogleraar in de godsdienstpsychologie en de pastorale psychologie verbonden aan de katholieke theologische faculteit van Tilburg. Hij wordt de 'voorman' van de pastorale psychologie in Nederland²⁴⁵ en hoofdredacteur van het 'Tijdschrift

²³⁵ *Wagenaar*, a.w., p. 89 e.v.

²³⁶ *Wagenaar*, a.w., p. 102.

²³⁷ *W. A. Smit*, Pastoraal-psigologiese verkenning van die client-centered terapie van Carl R. Rogers, p. 124 e.v.

²³⁸ *W. A. Smit*, a.w., p. 10 e.v.

²³⁹ *W. A. Smit*, a.w., p. 233-305.

²⁴⁰ *H. Faber*, Pastoraal psychologische opstellen, p. 107.

²⁴¹ *H. Faber*, a.w., p. 127 en vooral zijn: *Pastoral Care and Clinical Training in America*.

²⁴² *W. J. Berger*, Op weg naar empirische zielzorg, p. 105.

²⁴³ *H. Faber* en *E. van der Schoot*, Het pastorale gesprek.

²⁴⁴ *R. Hostie*, De pastorale dialoog.

²⁴⁵ *J. Firet*, a.w., p. 172.

voor Pastorale Psychologie', dat in 1974 opgaat in het nieuwe blad 'Praktische theologie'. Zijn pastorale publikaties bewegen zich aanvankelijk rond het thema van het ziek zijn.²⁴⁶ Al in 1958 pleit hij voor een omschrijving van zielzorg, waarin de intermenselijke relatie expliciet aan de orde komt in die zin „dat zielzorg voor ons zijn moet alle pastorale werk, waarbij de pastor zich bewust rekenschap geeft van het effect, dat het gesprek of het door hem geleverde betoog zal hebben in de psyche van de mens of mensen, die met hem op dit moment in relatie staan.”²⁴⁷ In dit spoor, zo zagen we, ligt zijn aandacht voor het pastorale gesprek. Een andere lijn in zijn werk is de belangstelling voor de dieptepsychologie en de betekenis daarvan voor theologie en pastoraat, waarbij het thema van de 'vaderloosheid' van onze moderne cultuur bij herhaling terugkeert.²⁴⁸ Ook nieuwe ontwikkelingen in het brede veld van de kerk krijgen zijn aandacht: het verschijnsel van de polarisatie²⁴⁹ en de mogelijkheden van 'planning of change' binnen de structuren van de kerk.²⁵⁰ In veel opzichten gaat het om voorlopige gedachten, maar het is ongetwijfeld de verdienste van Faber dat hij zich steeds afvraagt wat de betekenis kan zijn van veranderingen in kerk en cultuur voor het pastoraal beleid. Dat laatste wordt nog eens duidelijk in een recente publikatie, waarin min of meer de balans wordt opgemaakt van ontwikkelingen in het pastoraat, waar we in deze generatie getuige van zijn geweest.²⁵¹ Mei 1977 gaf hij zijn afscheidscollege.

Via de levende ontmoeting komt in de volgende fase de Klinische Pastorale Vorming' in Nederland op gang. Enkele nederlandse pastores ontvangen in Amerika een opleiding tot supervisor. Onder hen is *W. Zijlstra*, die in zijn dissertatie een voorlopige analyse geeft van het leer- en groeiproces in een aantal door hem gegeven trainingen.²⁵² Ook in de theologische opleiding kan van b.v. 'verbatimanalyse' een goed gebruik gemaakt worden.²⁵³ Aansluitend bij de trainingen komt de supervisie op gang als een vorm van methodisch leren aan de hand van eigen ervaring. Voor de theorievorming op dit gebied is het werk van *H. C. I. Andriessen* van grote betekenis.²⁵⁴

In Nederland komt de 'Klinische Pastorale Vorming' (K.P.V.) uit partikulier

²⁴⁶ *H. Faber*, Over ziek zijn (diss.); id., Problemen rond het ziekbed; id., De pastor in het moderne ziekenhuis.

²⁴⁷ *H. Faber*, Pastorale verkenning, p. 12.

²⁴⁸ *H. Faber*, Geloof en ongeloof in een industrieel tijdperk; id., Cirkelen om een geheim; id., Een nieuw theologisch model, in: Tussentijds.

²⁴⁹ *H. Faber*, Kiezen of delen; gedachten over polarisatie.

²⁵⁰ *H. Faber*, Buigen of barsten; gedachten over 'planning of change'.

²⁵¹ *H. Faber*, Profiel van een bedelaar; pastor zijn in een veranderende samenleving. Voor een lijst van zijn publikaties, zie: PT jg. 4, p. 217 e.v.

²⁵² *W. Zijlstra*, Klinische pastorale vorming. Verder: *P. O. van der Klei*, Balans van tien cursussen Klinische Pastorale Vorming, in: PT jg. 2, 6 en 3,1; *T. Kruijne*, De pastor en zijn identiteit in geding.

²⁵³ *H. Andriessen-W. Zandbelt*, Wacht bij het woord.

²⁵⁴ *H. C. I. Andriessen*, Leren aan ervaring en supervisie.

initiatief op gang. Op initiatief van dr. J. H. Plokker gaat de predikant van de stichting 'Hulp en Heil' in Leidschendam, W. Zijlstra, in 1962 een cursus 'Clinical Pastoral Training' volgen in Topeka, Kansas (U.S.A.). Daarna krijgt hij de opdracht binnen het kader van het ziekenhuis in Nederland trainingen te gaan geven. De eerste lange training van drie maanden wordt najaar 1963 gegeven. In 1968 wordt het centrum verlegd naar 'Zon en Schild' in Amersfoort. Sinds 1968 is het aantal trainingscentra uitgebreid via andere, eveneens in Amerika opgeleide supervisoren: P. O. van der Klei (Nijmegen), F. J. van Tienen (Heiloo) en W. A. M. Alting van Geusau (Vught).²⁵⁵

Vervolgens krijgt de K.P.V. vaste voet aan de universiteiten. De Vrije Universiteit en de fakulteit van Groningen krijgen hun eigen trainingscentrum. Aan de universiteit van Nijmegen komen de pastorale wetenschappen tot ontwikkeling.²⁵⁶ De nieuwe katholieke hogescholen volgen op deze weg, met name Tilburg²⁵⁷ en Heerlen.²⁵⁸

In 1960 start aan de universiteit van Utrecht een pastoraal-psychologische leergang ten behoeve van de nascholing van predikanten; sinds 1963 o.l.v. C. Aalders²⁵⁹, thans van J. Visser.

In 1970 worden de verschillende activiteiten gecoördineerd binnen de Raad voor Klinische Pastorale Vorming.²⁶⁰ Kort daarna start de commissie supervisoropleiding, die normen vaststelt voor certificaten. De opleiding richt zich op drie werkvelden: het ziekenhuis, de universiteit en het basispastoraat.²⁶¹

Vanuit Nederland komen ook centra in Duitsland en Zwitserland tot ontwikkeling. Enkele supervisoren zijn zich met name gaan richten op de opleiding van de lekepastor. We noemen hier G. L. Goedhart.²⁶²

Het theologisch en kerkelijk klimaat draagt er toe bij dat de K.P.V. in Nederland steeds duidelijker een eigen gezicht gaat vertonen.²⁶³ Afgezien van de psychologische winst wordt de reflectie op pastoraat gestimuleerd, waarbij de theologische implicaties van training en supervisie de aandacht vragen.²⁶⁴

²⁵⁵ W. Zijlstra, a.w., p. 12 v. In Nijmegen werkt thans W. Rooyakkers, in Vught P. Zuidgeest.

²⁵⁶ F. Haarsma, De pastorale wetenschappen in Nijmegen, in: Vox Th., jg. 39,6; id., Supervision: ein Modell van Reflexion kirchlicher Praxis, in: PT-heute, p. 609 e.v.

²⁵⁷ W. Claessens, Wat gebeurt er met theologiestudenten? in: Tussentijds, p. 259 e.v.

²⁵⁸ H. Korsten, H. Meertens, A. Reijnen, Werken aan de basis.

²⁵⁹ Zijlstra, a.w., p. 12.

²⁶⁰ W. Zijlstra, Raad voor klinische pastorale vorming, in: TvPP, jg. 3, p. 14 e.v.

²⁶¹ Berichten van de Raad voor K.P.V., in: TvPP, jg. 4, p. 53 v.

²⁶² G. L. Goedhart, De begeleiding van de vrijwilliger in het individuele pastoraat.

²⁶³ H. Faber, Profiel van een bedelaar, p. 16 e.v.

²⁶⁴ Men zie b.v.: W. Zijlstra, Pastoraat en bevrijding, in: RhW, jg. 16,4; J. E. L. van der Geest, Theologie en gevoel, in: TvPP, jg. 4, p. 44 e.v.; H. C. Piper, Theologische perspectieven van de Klinische Pastorale Vorming, in: TvPP, jg. 3, p. 44 e.v.; C. H. Lindijer, Verzoening in het pastoraat, in: P.T., jg. 2, p. 354 e.v.; P. Zuidgeest, Spiritualiteit en theologie in een cursus K.P.V., in: P.T., jg. 3, p. 382 e.v.

2.134 Tweede fase: (b) Overige ontwikkelingen

Aansluitend moeten ook ontwikkelingen gesignaleerd worden, die de vorige deels overlappen of er althans nauw bij aansluiten maar toch een meer zelfstandige plaats innemen. Ze zijn min of meer representatief voor de verschillende kerkelijke en geestelijke stromingen in Nederland.

In hervormde kring krijgt het pastoraat vooral aandacht via de kerkelijke opleiding aan de rijksuniversiteiten, het kerkelijk seminarie in Driebergen en de Raad voor de herderlijke zorg.

In dit verband denken we aan het baanbrekende werk van *C. Aalders* in Utrecht, zijn betekenis voor de relatie van theologie en psychologie.²⁶⁵ We vermelden een exegetische studie van *M. H. Bolkestein*, waarmee hij o.a. de eenzijdigheid van de conceptie van Thurneysen aanwijst.²⁶⁶ In deze lijn probeert ook *F. O. van Gennep* tot een duidelijke onderscheiding van prediking en pastoraat te komen, o.a. via deze typering: „In de prediking gaat het om het woord, in het pastoraat gaat het primair om de daad, zelfs al zou die daad een woord zijn.”²⁶⁷ Ook in latere publikaties blijft de aandacht van *P. J. Roscam Abbing* gericht op het pastoraat. We denken hier vooral aan twee studies over het pastorale gesprek²⁶⁸, waarin hij enerzijds gebruik maakt van het verbatim, maar anderzijds een eigen weg wil bewandelen. Dat eigene bestaat voor ons besef met name hieruit dat hij elk gesprek in tweede instantie verbreedt tot een meer algemene vraagstelling en zo komt tot thematische behandeling van het pastorale gesprek. Dit ziet zowel op de inhoudelijk theologische thema's (b.v. opstandigheid tegenover God²⁶⁹, zonde²⁷⁰) als op agogische vragen (b.v. voorkennis in de zielzorg²⁷¹, het directieve en suggestieve element²⁷²). Zelf spreekt hij van 'notion-training' en 'distinction-training', elementen die z.i. in de K.P.V. onvoldoende tot hun recht komen.²⁷³ Het eigene van het pastorale gesprek ziet hij niet zozeer in het onderwerp dat aan de orde komt, maar in „het oogmerk waarmee telkens een onderwerp besproken wordt.”²⁷⁴ De achtergrondsvraag bij dit alles is, hoe het gemeentelid als christen leeft.²⁷⁵ Hierin horen we de eigen interesse van de auteur voor ethische vragen doorklinken. Hij kiest niet specifiek voor één bepaalde benadering maar laat zien dat er in de zielzorg verschillende wegen zijn.

²⁶⁵ *J. Visser*, Aalders: de pastoraal theoloog; met een lijst van diens publikaties, in P.T., jg. 2, p. 306 e.v.

²⁶⁶ *M. H. Bolkestein*, Zielszorg in het Nieuwe Testament.

²⁶⁷ *F. O. van Gennep*, De brief in het pastoraat, p. 26.

²⁶⁸ *P. J. Roscam Abbing*, Een goed gesprek; id., Gespreksbeleid in de pastorale zorg.

²⁶⁹ *Roscam Abbing*, Een goed gesprek, p. 46 e.v.

²⁷⁰ *Roscam Abbing*, a.w., p. 84 e.v.

²⁷¹ *Roscam Abbing*, Gespreksbeleid, p. 47 e.v.

²⁷² *Roscam Abbing*, a.w., p. 166 e.v.

²⁷³ *Roscam Abbing*, Een goed gesprek, p. 7.

²⁷⁴ *Roscam Abbing*, Gespreksbeleid, p. 30.

²⁷⁵ *Roscam Abbing*, ibidem.

Vanuit de pastorale literatuur geeft hij tien wegen aan, ieder aangeduid met een werkwoord en in het kort verhelderd vanuit één representant: Verkondigen, E. Thurneysen; vermanen, J. Calvijn; helpen, J. C. A. Fetter; aanvaarden, S. Hiltner; worstelen, J. C. Blumhardt; verdiepen, terugleiden, S. Kierkenggaard; zoeken van het verlorene, H.-O. Wölber; voortleiden, A. Rensch; toeleiden, S. F. H. J. Berkelbach van den Sprenkel; met de ander op weg gaan, W. Zijlstra. Van elke benadering wijst hij de voor- en nadelen aan. Bovendien kunnen de benaderingen per fase verschillen.²⁷⁶

Ook noemen we in dit verband een publikatie van de Raad voor de Herderlijke Zorg: 'Pastoraat: waarvoor? waartoe?', van de hand van R. Kaptein, een korte rubricering van vooral theologische gegevens, gegroepeerd rond het gegeven van 'de voortgaande omgang van de Heer met zijn gemeente'.²⁷⁷

Van gereformeerde zijde denken we vooral aan ontwikkelingen rond de Vrije Universiteit, waar J. Firet de basis legt voor de ontwikkeling van een afdeling 'Praktische Theologie' en hieraan in zijn studie over het pastoraal optreden min of meer een 'program' verbindt. In deze studie wordt aansluiting gezocht bij de gereformeerde traditie met als centraal gegeven de dienst van en aan 'het Woord'. Maar deze benadering krijgt een verbreding. Centraal staat 'de daad van God, die via het intermediair van ambtelijke dienst in zijn woord tot mensen komt'.²⁷⁸ Aan dit optreden is het agogisch moment inherent.²⁷⁹ De verbreding komt vooral hierin tot uitdrukking dat in het komen van God in zijn Woord verschillende modi worden aangegeven en daarnaast de faktor van de communicatie alle aandacht krijgt. Door onderscheid te maken tussen de modi 'kerygma', 'didache' en 'paraklese' en deze te verbinden met resp. prediking, catechese en zielzorg, krijgen deze verschillende werkvormen een eigen identiteit. De centrale modus van de zielzorg is de paraklese,²⁸⁰ waarin zowel het element van verzoeken als van vermanen en vertroosten te vinden is.²⁸¹ Constitutief is echter „de gedachte van een gerichtheid op de contingente situatie van een persoon of een groep personen”.²⁸² Overigens is van een absoluut onderscheid tussen de verschillende modi geen sprake,²⁸³ temeer omdat de grondvorm van deze verschillende vormen te vinden is in de verzamelde gemeente.²⁸⁴ De verbinding van theologische en agogische gegevens wordt gevonden via de pneumatologie, het geloof in het werk van de Geest, dat een bewust en met

²⁷⁶ Roscam Abbing, a.w., p. 32 e.v.

²⁷⁷ R. Kaptein, Pastoraat: waarvoor? waartoe? p. 9 en passim.

²⁷⁸ J. Firet, Het agogisch moment in het pastoraal optreden, p. 25.

²⁷⁹ Firet, a.w., p. 23.

²⁸⁰ Firet, a.w., p. 118.

²⁸¹ Firet, a.w., p. 93.

²⁸² Firet, a.w., p. 94.

²⁸³ Firet, ibidem.

²⁸⁴ Firet, a.w., p. 109.

overleg te werk gaan niet overbodig, maar juist mogelijk maakt.²⁸⁵ Daarbij komt het in het pastoraal optreden vooral aan op een grondhouding,²⁸⁶ gekenmerkt door zakelijkheid, geconcretiseerd in zuivere receptiviteit, discretie en creativiteit.²⁸⁷ Allerlei psychologische gegevens worden in dit verband operationeel gemaakt, waarbij niet voorbijgegaan wordt aan het werk van C. R. Rogers²⁸⁸, maar vooral nederlandse bijdragen op het terrein van de psychologie ruime aandacht krijgen.

Agogie als 'hulp tot leven' wordt door Fiert omschreven als „het zakelijk geestelijk functioneren, in zuivere receptiviteit, zuivere discretie en creativiteit, van een mens in relatie tot een ander mens, voor wiens menswording hij verantwoordelijkheid draagt, opdat die ander komt tot een zodanige zelfstandig geestelijk functioneren.” Het dynamisch midden van alle agogie is: „leven dat leven verwekt, een concreet en actueel mens-zijn dat de concretisering en actualisering van het mens zijn van een ander dient.”²⁸⁹

Vanuit de notie van de paraklese brengt J. C. Schreuder andere theologische overwegingen naar voren.²⁹⁰ Zij wijst vooral op christologische motieven, waarin de menswording Gods centraal staat, geconcentreerd in Jezus' omgaan met de mensen, zijn lijden en opstanding.²⁹¹ Tegen deze achtergrond is pastoraat een om Christus' wil bij de ander zijn, wat niet vanzelfsprekend op een expliciete verkondiging van dit evangelie moet uitlopen.²⁹²

In onderscheid tot het diakonaat, dat op landelijk niveau via een uitgebreide staf wordt begeleid vanuit een Algemeen Diakonaal Bureau (A.D.B.), wordt tot nog toe binnen de Gereformeerde Kerken institutioneel gezien nauwelijks aandacht besteed aan het pastoraat. Een met de hervormde raad vergelijkbare instelling ontbreekt.²⁹³ Inmiddels is een deputaatschap voor pastoraat in ontwikkeling en heeft het jeugd- en jongerenpastoraat,²⁹⁴ naast andere categoriaal gerichte deputaatschappen, een eigen plaats verworven. Verder moet bedacht worden dat – zoals we later zullen zien – de overgangen van pastoraat naar gemeentediakonaat vloeiend zijn.

Vooral via de universiteit van Nijmegen hebben pastorale theologie en psychologie in Rooms Katholieke kring een snelle ontwikkeling doorgemaakt, waarbij de aandacht verschoven is van rituele priesterlijke handelingen (biecht

²⁸⁵ Fiert, a.w., p.175.

²⁸⁶ Fiert, a.w., p. 315 e.v.

²⁸⁷ Fiert, a.w., p. 274 e.v.

²⁸⁸ Fiert, a.w., p. 346 e.v.

²⁸⁹ Fiert, a.w., p. 295.

²⁹⁰ J. C. Schreuder, Overwegingen bij een theologie van het pastoraat, p. 8.

²⁹¹ Schreuder, a.w., p. 19, 20 en 24.

²⁹² Schreuder, a.w., p. 22 e.v.

²⁹³ Plaatsvervangend hebben het Evangelisatiecentrum (E.C.) en het Toerustingscentrum (T.C.) hier het mogelijke aan gedaan.

²⁹⁴ G. Heitink en H. Hogenhuis (red.), Kerk en jongeren.

en absolutie) naar persoonlijke kommunikatie.²⁹⁵ Fundamenteel onderzoek op het gebied van de cultuur- en godsdienstpsychologie door *H. M. M. Fortmann*²⁹⁶ ligt aan deze ontwikkeling ten grondslag. Via zijn benadering van de z.g. 'projectietheorie' groeit een nieuwe aandacht voor de menselijke religiositeit, waarbij in het laatste deel van zijn werk de relatie van religie en geestelijke gezondheid alle nadruk krijgt. Door met name *F. Haarsma* en *W. J. Berger* zijn deze lijnen doorgetrokken naar de pastorale theologie en psychologie.²⁹⁷

Deze nederlandse ontwikkelingen laten zich gemakkelijk verbinden met de praktijk van de K.P.V. maar bevatten ook een aantal eigen momenten, die eveneens tenderen-naar en zeker niet van minder belang zijn-voor een verdere doordenking van de relatie van pastoraat en hulpverlening.

Dit laatste lijkt veel minder het geval te zijn bij pastorale literatuur uit charismatische kring, een niet onbelangrijke stroming in ons land, waarvan *K. J. Kraan* de theologische representant is.²⁹⁸ Hier ligt vooral de nadruk op schriftwoord en gebedsverhoring, handoplegging en genezing. Historisch gezien beweegt Kraan zich in de lijn van *J. C. Blumhardt*. Toch liggen er ook verbindingen met psychotherapeutische benaderingen, zoals bij Kraan blijkt.²⁹⁹

De nederlandse literatuur overziende merken we op, dat deze in onderscheid van de duitse en amerikaanse minder door uitersten beheerst wordt en al in een vroeg stadium aandacht schenkt aan integratie van theologische en psychologische gezichtspunten. Zo kan Nederland ten aanzien van de K.P.V. een brugfunctie vervullen tussen Amerika en Europa. Ook hier krijgt het helpend karakter van de pastorale relatie een sterker accent.

2.2. VOORLOPIGE ORIËNTATIE

Een eerste verkenning van de pastorale theologie wekt de behoefte aan een nadere oriëntatie. Kan er in dit stadium iets meer gezegd worden over uitgangspunten en doelstellingen van pastoraal handelen? Wellicht kunnen bijbelse gegevens en historische ontwikkelingen hier richtinggevend zijn. Ook de gebruikte terminologie vraagt om verduidelijking. Daarmee stellen we de achtergronden van de gesignaleerde ontwikkelingen aan de orde en maken we een begin met een meer systematische behandeling van de pastorale theologie.

2.21 Bijbelse gezichtspunten

De vraag, die regelmatig gesteld wordt, naar een bijbelse fundering van het

²⁹⁵ *F. Haarsma*, Pastoraat en kerk, in *Min.*, jg. 7, p. 30.

²⁹⁶ *H. M. M. Fortmann*, Als ziende de onzienlijke.

²⁹⁷ zie b.v.: *F. Haarsma*, De leer van de kerk en het geloof van haar leden; *W. Berger*, Helpen bij leven en welzijn. Vgl. ook *C. A. J. van Ouwkerk*, Als in een wazige spiegel.

²⁹⁸ *K. J. Kraan*, Opdat u genezing ontvangt. Vgl. ook *W. C. van Dam*, Stanger en Buchman, twee modellen van strijdbare zielszorg.

²⁹⁹ Zie met name: *K. J. Kraan*, Genezing der herinneringen.

pastoraat is niet gemakkelijk te beantwoorden. Dit bepaalt ons bij de moeilijkheid, dat de begrippen zielzorg en pastoraat in de bijbel niet voorkomen. Een poging van *W. Jentsch* om door uitsplitsing van het begrip 'Seelsorge' in 'Seele' en 'Sorge' het alsnog in de bijbel terug te vinden doet geforceerd aan en levert weinig op.³⁰⁰ Het begrip pastoraat geeft in dit geval meer aanknopingspunten vanwege de verbindingen met het bijbelse herdermotief.

Vrijwel geen enkel motief uit het gewone leven van de oosterling wordt in het Oude Testament zo vaak gebruikt als dat van de herder en zijn schapen, aldus *C. Brouwer*.³⁰¹ Het is vooral het verbond van God met zijn volk, dat hierin wordt uitgedrukt. Het gaat daarom voor alles om een heilshistorisch gegeven: „Immers, de God van Israël is de levende God, niet aan tijd en plaats gebonden, die met het volk dat Hij zich verkoren heeft voorttrekt door de geschiedenis naar het beloofde land.”³⁰² Het 'troost'-motief, dat van hieruit zijn weg vindt naar het persoonlijk geloofsleven, ontbreekt evenwel niet, getuige b.v. Ps. 23.³⁰³ Meestal, aldus Brouwer, krijgt naast de herder ('re'u') de wachter ('sömêr') te weinig aandacht. Daarmee wordt God bedoeld (Ps. 121), maar ook de mens in zijn relatie tot zijn broeder (Gen. 4,9).³⁰⁴ Het meest centrale gegeven in het Nieuwe Testament is volgens *M. H. Bolkestein* de bekende gelijkenis uit het vierde evangelie (Joh. 10,1-18), waarin Jezus zegt: „Ik ben de goede herder” (vs 11).³⁰⁵ „In dit beeld worden zeer diepe messiaanse beelden uit het Oude Testament naar voren gehaald en als vervuld in Jezus verkondigd.”³⁰⁶ Ook in het synoptische getuigenis is dit het geval en eigenlijk vinden we deze lijn in het hele oer-christelijke kerygma.³⁰⁷ Hoezeer echter, door heel de bijbel heen, in het herdermotief Gods liefdevolle zorg voor de mens tot uitdrukking komt, over pastoraat als werkvorm is daarmee nog weinig gezegd.

Nu kunnen we met de vraag naar een bijbelse fundering van pastoraat de bijbel gemakkelijk overvragen. Zo wijst *J. Firet* er op, dat de verschillende vormen van pastoraal optreden pas langzamerhand in de geschiedenis van de kerk zichtbaar zijn geworden. Wanneer het woord zielzorg in de bijbel niet voorkomt wil dit niet zeggen, dat er geen zielzorg bedreven werd maar dat deze en andere activiteiten nog niet geïnstitutionaliseerd waren.³⁰⁸ Terecht waarschuwt *O. Haendler* tegen een kerkelijke versmalling van de zielzorg: „Seelsorge ist nämlich nicht nur in der Kirche da, und man verzichtet auf ihre

³⁰⁰ *W. Jentsch*, Handbuch der Jugendseelsorge I, p. 17-49.

³⁰¹ *C. Brouwer*, Wachter en herder, p. 3.

³⁰² *Brouwer*, a.w., p. 262.

³⁰³ *Brouwer*, a.w., p. 31.

³⁰⁴ *Brouwer*, a.w., p. 5. vgl. ook *A. van Selms*, Genesis I, p. 83.

³⁰⁵ *M. H. Bolkestein*, Zielszorg in het Nieuwe Testament, p. 17.

³⁰⁶ *Bolkestein*, a.w., p. 23.

³⁰⁷ *Bolkestein*, ibidem.

³⁰⁸ *J. Firet*, Het agogisch moment in het pastoraal optreden, p. 110.

Weite und Tiefe, wenn man zu rasch sie als eigentlich kirchliches Anliegen und als nur in der Kirche eigentlich möglich stempeln will.”³⁰⁹ Zielzorg vind je ook buiten de kerk en dat betekent dat de vraag naar een bijbelse fundering geen goede vraag is: „Sie ist also auch in der Kirche nicht durch die Bibel 'begründet', sondern empfängt durch sie ihren kirchlich-christlichen Charakter.”³¹⁰

Zielzorg is er eenvoudig. Een liefdevolle aandacht voor elkaar is met het mens-zijn gegeven. Zo gaat de bijbel er, zoals we zagen, van uit dat de mens zijns broeders hoeder is (Gen. 4,9)³¹¹ en dat een vader zich ontfermt over zijn kinderen (Ps. 103,13). Dat hoeft geen nader betoog. Wanneer *W. Jentsch* schrijft over 'Die Sorge unter dem Evangelium' kan hij inzetten met een paragraaf over 'Das Phänomen der Sorge'. Immers: „Fundamental-ontologisch lässt sich die Verfassung des Daseins als Sorge auslegen, ja, der Mensch kann als 'Hirte des Sein' verstanden werden.” Vanuit de bijbel krijgt deze zorg een christelijk karakter en kan er sprake zijn van 'Neue Sorge',³¹² die opkomt uit het handelen Gods. Dat is de inhoud van heel het bijbels getuigenis, aldus *H.-J. Thilo*. De bijbel is pastoraal, vooral het Nieuwe Testament: „Es ist eben in diesem Sinne 'seelsorgerlich', nicht aber weil es Seelsorge rechtmässig begründet oder notwendig fordert, sondern weil es der Meinung Ausdruck gibt, dass überall seelsorgerlich gehandelt werden muss.”³¹³

De vraag naar een fundering van pastoraat raakt daarom de grondslag en structuur van de bijbelse openbaring, de relatie van woord en antwoord, gave en opgave. Heel de Schrift is doortrokken van de liefde, de zorg van God, die oproept tot wederliefde, en van een als mensen zorgen voor elkaar. Dit komt misschien wel het duidelijkst tot uitdrukking in wat *J. Firet* noemt 'de parakletische formule'³¹⁴ bij Paulus. Met een beroep op de gaven van God, het nieuwe leven dat in Christus verschenen is, het Rijk dat gekomen is, worden mensen opgeroepen op dit niveau te leven. Daarin gaat het niet om een moreel appèl of het leveren van prestaties maar om 'vruchten en antwoord'.³¹⁵ Zo alleen vindt het menselijk leven zijn bestemming. Elke gedachte, die hier kan opkomen, dat het christelijk leven een 'plus' heeft, een 'extraatje' is, waarmee het boven het gewone leven zou uitgaan, moet worden afgewezen, omdat immers dit op het eerste gezicht 'meer dan gewone' het 'eigenlijke mens-zijn' uitdrukt. Wanneer gesproken wordt van zielzorg als 'neue Sorge' en wanneer sprake is van termen als 'nieuwe gemeenschap', 'nieuwe schepping' gaat het in

³⁰⁹ *O. Haendler*, *Grundriss der Praktischen Theologie*, p. 372.

³¹⁰ *Haendler*, a.w., ibidem.

³¹¹ Over dit anthropologisch motief van de verantwoordelijkheid jegens de broeder in het joodse denken: *E. Levinas*, *Het menselijk gelaat*, p. 45 v.

³¹² *Jentsch*, a.w., p. 26, 35. Hij oriënteert zich o.a. op het spreken van *M. Heidegger* over de mens als 'Hüter des Seins', p. 20.

³¹³ *H.-J. Thilo*, *Beratende Seelsorge*, p. 19.

³¹⁴ *Firet*, a.w., p. 95 v.

³¹⁵ *Firet*, a.w., p. 96.

dat 'nieuwe' om het 'eigenlijke', het menselijk leven naar Gods bedoeling.³¹⁶

In het verlengde hiervan functioneert de bijbel in de pastorale theologie niet zozeer als fundering maar meer als illustrering van pastoraat. We denken daarbij allereerst aan de vele verhalen, die de bijbel rijk is. Daarin zien we hoe God met ons omgaat en wij met elkaar mogen omgaan. Het meest wordt verwezen naar de evangeliën, naar Jezus' wijze van omgaan met mensen als b.v. Zacheüs (Luc. 19,1-10) en de Samaritaanse vrouw (Joh. 4,1-42) en naar gelijkenissen, zoals die van 'het zoeken van het verlorene' (Luc. 15) en 'de barmhartige samaritaan' (Luc. 10,25-37).³¹⁷ Behalve naar verhalen wordt ook veel verwezen naar werkwoorden, waarin het pastoraal optreden zichtbaar wordt: vooral 'parakalein'³¹⁸, maar ook andere werkwoorden als 'poimainein', 'episkopein', 'nouthetein', 'oikodomein', 'makrothymein'³¹⁹ e.a., of 'splingchnizesthai'³²⁰, 'sōizein'³²¹ en 'therapeuein'³²² – om een greep te doen – zijn de moeite van het analyseren waard gebleken.

Het bovenstaande houdt in, dat binnen de gegeven structuur van de openbaring, van een gevarieerd schriftberoep sprake kan zijn. Gods zorg voor de mens heeft een groot aantal aspecten. Zo kan men zich voor uiteenlopende concepties van pastoraat op de bijbel beroepen. Soms op een zelfde perikoop! We denken aan het beroep van zowel E. Thurneysen als S. Hiltner op Mat. 9,35-38. Dit beroep op de Schrift draagt veelal een 'a posteriori-karakter', waarmee we bedoelen dat zich in een bepaalde tijd een vorm van pastoraat ontwikkelt, die vervolgens aan de hand van de bijbel wordt geïllustreerd, waarmee natuurlijk niet gezegd is dat dit beroep op de Schrift illegitiem zou zijn. Volgens de hier ontwikkelde gedachtengang moet men zelfs zeggen: integendeel! Zo heeft men zich voor uiteenlopende concepties van pastoraat, zoals 'Seelsorge als Verkündigung' (E. Thurneysen), 'Pastoral Counseling' (S. Hiltner e.a.), 'opzicht en tucht' (in het spoor van Calvijn met een beroep op Mat. 16,18 e.v. en 18,15 e.v.) en 'charismatische zielzorg' (K. J. Kraan, met nadruk op de dienst der genezing volgens Jak. 5,13 e.v.), terecht op de bijbel beroepen.

Wat de perikoop Mat. 9,35-38 betreft, trekt E. Thurneysen een parallel met het 'zendingsbevel' volgens Mat. 28,18-20. Op dezelfde wijze is hier sprake van 'die Sendung zur Seelsorge'³²³. Prediking en pastoraat verhouden zich tot elkaar als zaaien en oogsten. De onderliggende conceptie is die van 'Seelsorge als Verkündigung'.³²⁴

³¹⁶ Vgl. J. T. Bakker/K. A. Schippers, Gemeente: vindplaats van heil?, p. 28.

³¹⁷ Vgl. b.v. G. B. Wurth, Christelijke zielszorg, p. 19 e.v.; R. Riess, Seelsorge p. 211 v.; J. H. Bavinck, Jezus als zielzorger.

³¹⁸ Firet, a.w., p. 93 e.v.

³¹⁹ Bolkestein, a.w., p. 85 e.v.

³²⁰ J. C. Schreuder, Overwegingen, p. 19 v.

³²¹ Thilo, a.w., p. 17 v.

³²² Th. C. Oden, Kerygma and counseling, p. 147 e.v.

³²³ E. Thurneysen, Seelsorge im Vollzug, p. 24 v.

³²⁴ vgl. het verband, Thurneysen, a.w., p. 23 e.v.

S. Hiltner legt de nadruk op de beide kanten van Jezus' werk: prediken en genezen (v. 35).³²⁵

Op dezelfde wijze kan de bijbel ons in de loop van deze studie helpen om een beter zicht te krijgen op 'pastoraat als hulpverlening', zonder dat het hierbij om een exclusief schriftberoep gaat.

2.22 Historische achtergronden

Behalve bijbelse gezichtspunten vragen ook historische achtergronden de aandacht. Zo wijst D. Rössler er op dat het exclusief karakter van Thurneysens opvatting van pastoraat een breuk met de traditie betekent gezien de pedagogische functie, door H. Asmussen 'Seelenführung' genoemd, die het pastoraat de eeuwen door heeft vervuld.³²⁶ S. Hiltner daarentegen is van mening dat hij zich met zijn onderscheiding van 'healing, sustaining en guiding' beweegt in de lijn van de traditie en aansluit bij de historische driedeling van pastoraat in 'discipline, comfort, and edification'.³²⁷ Wanneer wij de ontwikkeling van het pastoraat in de loop der geschiedenis proberen te schetsen, staan we opnieuw voor het feit dat van eenvormigheid geen sprake is. Binnen het aangegeven raam van 'de zorg om de mens' zien we hoe in verschillende tijden en in verschillende situaties steeds andere accenten gelegd worden en nu eens de nadruk op deze functie ligt, dan weer op die. Wanneer we er van uitgaan dat in het begrip 'paraklese' de 'gerichtheid op de contingente situatie van een persoon of een groep personen', het centrale gegeven is, mogen we dit zelfs de kracht van het pastoraat noemen. Het is goed dit te bedenken, om vervolgens toch de vraag te stellen of in de historische ontwikkeling enige lijn te ontdekken is.

In de nederlandse literatuur is aan de geschiedenis van het pastoraat weinig aandacht geschonken. Voor de duitse literatuur zijn we nog altijd aangewezen op het werk van A. Hardeland³²⁸ (1898), hoewel ook het historische deel van W. Jentsch, dat de geschiedenis der 'Jugendseelsorge' beschrijft, veel materiaal bevat. Vanuit het accent dat we leggen op pastoraat als hulpverlening kunnen we eveneens gebruik maken van historische studies op het gebied van het diakonaat, van G. Uhlhorn, H. Krimm en E. Beyreuther.³²⁹ Van belang zijn verder een tweetal Amerikaanse studies van resp. J. T. McNeill³³⁰ en W. Clebsch en Ch. R. Jaekle.³³¹ In de loop van deze studie

³²⁵ S. Hiltner, *The Christian Shepherd*, p. 20.

³²⁶ D. Rössler, a.w., p. 13; Asmussen, a.w., p. 43 e.v.

³²⁷ S. Hiltner, *Preface*, p. 64 v.

³²⁸ A. Hardeland, *Geschichte der speciellen Seelsorge*.

³²⁹ G. Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*; H. Krimm, *Quellen zur Geschichte der Diakonie*; E. Beyreuther, *Geschichte der Diakonie und inneren Mission in der Neuzeit*.

³³⁰ J. T. McNeill, *A History of the Cure of Souls*.

³³¹ W. Clebsch en Ch. R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective*.

grijpen we regelmatig terug op historische gegevens, zodat we hier met enkele grote lijnen kunnen volstaan.

2.221 In de *oud-christelijke kerk* ligt de nadruk op de heiligheid van de gemeente in een vijandige wereld. De boetepraktijk, in de zin van excommunicatieboete, staat centraal.³³² Een belangrijke vraag is, of iemand die eenmaal afvallig geworden is opnieuw in de gemeenschap kan worden opgenomen. Op dit punt staat het anonieme geschrift 'de Pastor van Hermas' een milde praktijk voor.³³³

Er groeit een uitgebreide christelijke troostliteratuur in navolging van klassieke schrijvers als Cicero en Seneca.³³⁴ Verschillende categorieën mensen ontvangen afzonderlijke aandacht, zoals aangevochtenen, bezetenen (in welk verband het ambt van 'exorcist' vermelding verdient³³⁵) en zieken, op wie de regel van Benedictus slaat: 'infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est'.³³⁶ De z.g. 'caritas', die tot uitdrukking komt in de zeven werken van barmhartigheid volgens Mat. 25³³⁷, is een belangrijke bijdrage aan de verbreiding van het evangelie in de toenmalige wereld.

De kerkvaders hebben grote invloed op de doordenking en praktijk van het pastoraat. We noemen slechts de namen van *Chrysostomus* en *Gregorius van Nazianze* in de oosterse kerk en van *Augustinus* en *Gregorius de Grote* in de westerse kerk.

Bij *Chrysostomus* vinden we al de gedachte, die later bij Bucer terugkeert en in onze tijd door W. Trillhaas omschreven is als 'Besorgen des Leibes Christi'. Hij wijst ook op de betekenis van het huisbezoek.³³⁸ Voor *Gregorius van Nazianze* is zielzorg 'technè technōn', gericht op de gezondheid van de ziel en te vergelijken met het werk van een arts.³³⁹ Preken en geschriften van *Augustinus*, niet in de laatste plaats zijn 'Confessiones', hebben grote betekenis voor het pastoraat evenals zijn richtlijnen voor de boetepraktijk.³⁴⁰ *Gregorius de Grote*, de bekende paus, geeft een zelfstandige bewerking van het werk van zijn voorgangers in zijn 'Regula pastoralis', die in de middeleeuwen als 'handboek' voor het pastoraat een haast 'kanoniek' aanzien geniet. In zijn benadering van verschillende mensen houdt hij rekening met

³³² McNeill, a.w., p. 88; K. Rahner, *Sacramentum Mundi* II, p. 88.

³³³ Hardeland, a.w., p. 18 e.v.

³³⁴ McNeill, a.w., p. 100.

³³⁵ Hardeland, a.w., p. 186, die er op wijst dat zijn taak vooral bestond uit de dagelijkse verpleging.

³³⁶ Hardeland, a.w., p. 190.

³³⁷ M. Kamphuis, *Uit de voorgeschiedenis*, in: *Helpen als ambacht*, p. 14; Uhlhorn, a.w. 1, p. 55.

³³⁸ Jentsch, a.w., I, p. 99. Een aangrijpend document is de brief van Chrysostomus aan een jonge weduwe, Clebsch en Jaekle, a.w., p. 122 e.v.

³³⁹ Jentsch, a.w., p. 102.

³⁴⁰ Jentsch, a.w., p. 103 e.v.; F. van der Meer, *Augustinus als zielzorger*.

hun uiteenlopende situaties. Zo vragen b.v. jongeren en ouderen een verschillende wijze van vermanen.³⁴¹

2.222 In de dertiende eeuw is een nieuwe vorm van boete in het Westen dominant geworden, de in *de middeleeuwen* gegroeide biechtpraktijk, die een sacramenteel karakter draagt: „Instead of being public and unusual, confession and penance had become private, frequent and common to all.”³⁴² Lateranum IV stelt in 1215 de jaarlijkse oorbiecht verplicht. Ten tijde van de Reformatie is het een twistpunt, of de oude kerk deze praktijk gekend heeft. Eerst later is duidelijk geworden, dat de biecht z'n oorsprong heeft in de Iers-Angelsaksische wereld.³⁴³

Grote invloed gaat uit van de kloosters, die naast een verzorgende steeds meer een pedagogische functie krijgen. Vooral via onderwijs wordt aan het leven van jonge mensen leiding gegeven. Van de grote zielzorgers uit deze tijd moeten met name genoemd worden *Bernhard van Clairvaux*³⁴⁴ en *Franciscus van Assisi*, die meer nog dan door zijn woorden mensen wint door zijn daden.³⁴⁵

Voor een geordende zielzorg is de opkomst van het parochiesysteem van grote betekenis. Dit krijgt niet voor het einde van de twaalfde eeuw zijn voltooiing. Na een doorgevoerde scheiding van clerus en leken wordt gehoorzaamheid een belangrijke categorie. Ook bij het parochiesysteem behoudt de bisschop grote invloed.³⁴⁶

Terwijl de Reformatie andere wegen inslaat, blijft het nadruk leggen op de sacramenten typerend voor de katholieke zielzorg.

2.223 Bij een beschrijving van het pastoraat, zoals zich dat onder invloed van *de reformatie* ontwikkelt, kan het beste worden uitgegaan van de arbeid van de verschillende reformatoren. Men kan de reformatie een pastorale beweging noemen.³⁴⁷ Bij *Luther* is dit duidelijk af te lezen aan zijn eigen levensgeschiedenis: „Dass der Glaube, nicht das Sakrament, rechtfertige, dieser Satz musste eine ganz neue Auffassung von der primären Pflicht eines Seelsorgers hervorrufen.”³⁴⁸ *Calvijn* ontwerpt een pastoraal systeem via de tucht³⁴⁹ en het ambt van ouderling.³⁵⁰ Het oordeel over Calvijn als zielzorger valt in het

³⁴¹ Jentsch, a.w., p. 108 e.v.

³⁴² McNeill, a.w., p. 112.

³⁴³ Vgl. de uiteenzetting van McNeill, a.w., p. 112 e.v. en verder 7.242.

³⁴⁴ Hardeland, a.w., p. 90 e.v., „Unter Bernhards Leitung seien wilde Tiere sanfte Tauben geworden, die unangenehmsten Menschen habe er jedem lieb und angenehm gemacht, hier seien in der That dem Abraham Kinder erweckt aus Steinen”, p. 91.

³⁴⁵ McNeill, a.w., p. 139; Clebsch en Jaekle, a.w., p. 174 e.v.

³⁴⁶ Hardeland, a.w., p. 109 e.v.

³⁴⁷ Jentsch, a.w., I, p. 129.

³⁴⁸ Hardeland, a.w., p. 239, verder over Luther, p. 256 e.v.. Jentsch, a.w. p. 129 e.v.; H. Steinlein, Luther als Seelsorger.

³⁴⁹ J. Plomp, De kerkelijke tucht bij Calvijn.

³⁵⁰ A. van Ginkel, De ouderling.

verleden nogal eens negatief uit ³⁵¹, maar daarbij zijn volgens Jentsch „national und konfessionell vorbelasteten Urteilen” in het spel.³⁵² Met name *Zwingli*³⁵³ en *Bucer*³⁵⁴ hebben in een eerder stadium de ontwikkelingen in Geneve onder Calvijn voorbereid.

Luthers bezwaren tegen de biecht betreffen niet de biecht als zodanig, maar de biechtdwang. Wanneer er geen biecht zou bestaan zou hij deze instelling, volgens zijn eigen woorden, „aus der Erde graben und über 1000 Meilen weit herholen” willen.³⁵⁵ Het ambt, dat een duidelijk accent krijgt, is voor hem vooral het ambt van zielzorger.³⁵⁶ Luther staat ambivalent ten opzichte van de tucht, wat gezien zijn eigen levenservaring niet vreemd is ³⁵⁷, maar legt in de Schmalkaldische artikelen wel grote nadruk op de onderlinge verantwoordelijkheid van de gemeenteleden „per mutuum colloquium et consolationem fratum” (Mat. 18).³⁵⁸ Wat zijn pastorale werk betreft wijst Steinlein op een aantal van 3000 pastorale brieven.³⁵⁹ Zijn aandacht richt zich met name op de aangevochtenen, o.a. via een uitvoerig geschrift waaruit blijkt hoezeer hij zelf het charisma van troosten bezit.³⁶⁰ Van enige systematische benadering van het pastoraat is alleen sprake in *Luthers* pedagogisch denken, waarbij volgens Jentsch bedacht moet worden „dass 'Seelsorge' bei Luther immer ein erziehliches Moment besitzt und dass Erziehung 'seelsorgerlich' qualifiziert wird”.³⁶¹

Van *Bucer* verschijnt in 1538 het geschrift 'Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst', waarin zijn visie op de gemeente centraal staat: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, deren Glaube auch durch die Liebe thätig ist.”³⁶² Hij maakt radikaal ernst met het priesterschap van alle gelovigen, wat niet wegneemt dat de zielzorg vooral aan het bijzondere ambt is toevertrouwd ³⁶³, het ambt van de oudsten. Hun herderambt geeft hij inhoud aan de hand van Ez. 34,16: „Sie sucht, was noch nicht zur Gemeinde gehört; sie führt das Abgewichene zurück; sie bringt die Gefallenen wieder zur Besserung; sie stärkt das Schwache; sie bewahrt das Gesunde.”³⁶⁴ Een zakelijk juistere indeling komen we volgens Hardeland nergens tegen.

³⁵¹ vgl. b.v. *Hardeland*, a.w., p. 271.

³⁵² *Jentsch*, a.w., p. 149. Verder: *D. W. Kolffhaus*, *Die Seelsorge Johannes Calvins*; *J.-D. Benoit*, *Calvin directeur d'âmes*.

³⁵³ *van Ginkel*, a.w., p. 61 e.v.; *R. Ley*, *Kirchenzucht bei Zwingli*.

³⁵⁴ *van Ginkel*, a.w., p. 87 e.v.; *W. van 't Spijker*, *De ambten bij Martin Bucer*.

³⁵⁵ *Hardeland*, a.w., p. 251.

³⁵⁶ *Hardeland*, a.w., p. 244.

³⁵⁷ *Hardeland*, a.w., p. 253 e.v.

³⁵⁸ *Hardeland*, a.w., p. 244; *J. Henkys*, *Seelsorge und Bruderschaft*; *Schmalkaldische artn. Tertia Pars*, Art. IV.

³⁵⁹ *Steinlein*, a.w., p. 10.

³⁶⁰ *Hardeland*, a.w., p. 260 e.v.

³⁶¹ *Jentsch*, a.w., p. 132; vgl. *Steinlein*, a.w., p. 55 e.v.

³⁶² *Hardeland*, a.w., p. 294.

³⁶³ *van 't Spijker*, a.w., p. 162 v.

³⁶⁴ *Hardeland*, a.w., p. 294 (*Bucer* gaat uit van de tekst van de Vulgata).

Zwingli schrijft in 1525 zijn bekende geschrift 'Der Hirt', dat geldt als de oudste reformatorische verwerking van het herdermotief. Hij zoekt aansluiting bij het geschrift 'de Pastor van Hermas', dat in die tijd slechts via Hieronymus bekend is, maar naar hij hoopt nog eens in zijn geheel tevoorschijn zal komen.³⁶⁵ Zwingli's geschrift is een preek, een 'crisis document' (McNeill), waarin de predikanten worden opgewekt moedig te zijn in hun strijd tegen Rome.

Bij Calvijn is het pastoraal optreden geworteld in een theologische visie: „Calvin glaubt an einen Gott, der selbst Seelsorger ist, der nicht schematisch vorgeht, sondern mit dem Menschen indirekt spricht und ihn in Abschnitten nach vorn bringt. Damit sind Möglichkeiten und Grenzen der Seelsorge eindeutig umrissen. Die eigentliche Seelsorge ist Sache Gottes selber. Der Mensch kann nur im Rahmen dieser Sorge und im Gehorsam gegen den Anspruch ihres Herrn seinerseits Sorge am Mitmenschen üben.”³⁶⁶ In een opvoedingsproces is God met mensen bezig, niet onmiddellijk maar via mensen. Dit bepaalt mee zijn visie op het ambt. In aansluiting bij Ef. 4,11 schrijft hij: „Wij zien, hoe God, die de zijnen in een ogenblik zou kunnen volmaken, toch niet wil, dat zij tot de mannelijke leeftijd opgroeien, tenzij door de opvoeding der kerk.”³⁶⁷ In dit raam staat de tucht.

Al in 1538 wordt Geneve in wijken ingedeeld, om de stad planmatig te bewerken. De aanstelling van ouderlingen, de instelling van het huisbezoek in relatie tot de viering van het avondmaal, dit alles wordt in dienst gesteld van het opzicht over en de opvoeding van de gemeente, via de tucht. „Daarom, evenals de zaligmakende leer van Christus de ziel der kerk is, zo vormt de tucht in de kerk de zenuwen: door welke het geschiedt, dat de leden des lichaams ieder op zijn plaats, met elkander verbonden zijn.”³⁶⁸ Daarnaast heeft de kerk een belangrijke sociale functie, die door de diakenen wordt uitgeoefend.³⁶⁹ Calvijns eigen pastorale werk getuigt volgens Benoit van een grote menselijkheid, wat ook blijkt uit zijn brieven.³⁷⁰ Calvijns conceptie vindt o.a. verbreiding in Nederland.

2.224 Voor de *na-reformatorische periode* wijzen we op enkele stromingen en hun voornaamste vertegenwoordigers.

Representant van de z.g. 'nadere reformatie' is vooral de zeventiende eeuwse theoloog G. Voetius. Deze stroming legt sterke nadruk op de heiliging van het leven en de geestelijke 'staat' van de mens.³⁷¹ Voetius legt de nadruk op het onderling pastoraat volgens Hebr. 10,24, hoewel daarnaast pastorale bezoeken nodig zijn met het oog op vermaan e.d. De zielzorg moet naar zijn mening vooral plaats hebben in de gezinnen via opvoeding en onderricht door de

³⁶⁵ G. Rau, Pastoraltheologie, p. 31.

³⁶⁶ Jentsch, a.w., p. 149.

³⁶⁷ J. Calvijn, Institutie IV, I, 5, ed. Sizoo dl. 3, p. 11.

³⁶⁸ J. Calvijn, Institutie IV, XII, ed. Sizoo dl. 3, p. 257.

³⁶⁹ Ulhorn, a.w., p. 148 e.v. en J. Calvijn, Institutie IV, III, ed. Sizoo dl. 3, p. 63 e.v.

³⁷⁰ Benoit, a.w., met name hoofdstuk IX en X.

³⁷¹ T. Brienens, De prediking van de nadere reformatie, over Voetius, p. 102 e.v.

ouders. Dit speelt zich af in de 'exercitia socia privata domestica seu familiaria'. Daarnaast kent Voetius de wat grotere gezelschappen van intieme vrienden, de 'exercitia socia privata collegiata',³⁷² een lijn die in het piëtisme wordt doorgetrokken. Het zou hierbij om een oude reformatorische traditie gaan, waarbij men zich beroept op Luthers gedachten over de 'ecclesiola in ecclesia' en later vooral op een in 1691 verschenen geschrift dat aan Bucer wordt toegeschreven.³⁷³ In onze terminologie uitgedrukt, zou men in deze collegia een begin van groepspastoraat kunnen zien.

Voor de lutherse orthodoxie verwijzen we naar *P. Tarnov*, die in het pastoraat o.a. aandacht vraagt voor de 'ars therapeutikè', wat ook samenhangt met het feit dat men in deze tijd oog begint te krijgen voor de ziekten van de geest.³⁷⁴ *H. Doeber* ziet hier een begin van therapeutische zielzorg.³⁷⁵

Bij het piëtisme moet vooral *Ph. J. Spener* genoemd worden, die zucht onder de geringe diepgang van de biechtpraktijk die hij aantreft, evenmin veel verwacht van de tucht en vooral zijn hoop vestigt op de z.g. 'ecclesiolae' waarin de 'aedificatio mutua' plaats heeft. Ook krijgt het huisbezoek grote nadruk, evenals de zorg voor zieken.³⁷⁶

Op het piëtisme volgt de Aufklärung, een stroming die met het piëtisme gemeen heeft de aandacht voor de mens, maar anders n.l. als schepsel met het accent op zijn 'Menschenrechte'.³⁷⁷ Onder invloed van het pedagogisch denken van o.a. J. J. Rousseau valt hier de nadruk vooral op de opvoedende waarde van het pastoraat.³⁷⁸

In de negentiende eeuw geeft *F. Schleiermacher* de praktische theologie, ook het pastoraat, een eigen plaats in de encyclopedie van de theologie.³⁷⁹ Zijn aandacht richt zich hierop, dat mensen 'in identiteit met de gemeente' leven, een wijze van spreken die ons modern aandoet.³⁸⁰ Verder moeten naast *C. Harms* en *W. Löhe* vooral de namen van *J. C. Blumhardt* en *J. H. Wichern* genoemd worden. Bij Blumhardt klinken in het 'Jesus ist Sieger' oerchristelijke motieven door, die met name vertaald worden op het vlak van de dienst der genezing. Wichern probeert vanuit sociaal gezichtspunt de vervreemding m.b.t. het evangelie te benaderen. Ook elders treft men deze accenten aan, o.a. in Nederland in de beweging van het Réveil, waarbij de naam van *O. G. Heldring* genoemd moet worden.

³⁷² *Hardeland*, a.w., p. 407 e.v.

³⁷³ Vgl. hiervoor *L. W. Bellardi*, *Die Geschichte der 'Christlichen Gemeinschaft' in Strassbourg*.

³⁷⁴ *Hardeland*, a.w., p. 389 e.v.

³⁷⁵ *H. Doeber*, *Neuordnung der Seelsorge*, p. 97 v.

³⁷⁶ *Hardeland*, a.w., p. 417 e.v.

³⁷⁷ *Jentsch*, a.w., p. 226.

³⁷⁸ *Hardeland*, a.w., p. 476 e.v., *Jentsch*, a.w., p. 427 e.v.

³⁷⁹ *F. Schleiermacher*, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, p. 114 e.v.

³⁸⁰ *Hardeland*, a.w., p. 504 v.

Bij *C. Harms* overschrijdt het pastoraat de grenzen van de gemeente en richt het zich op 'die Fernstehenden'.³⁸¹ In het werk van de predikant onderscheidt hij de taken van prediker, priester en pastor en wijst hij al op de mogelijkheid van wat wij noemen een 'funktionele taakverdeling' tussen verschillende predikanten.³⁸²

De betekenis van *W. Löbe* voor het pastoraat is lange tijd onderschat. „Er ist Erwecker und Erzieher zugleich.”³⁸³ Een man met een heel eigen charisma, die de biecht opnieuw inhoud geeft, gelooft in wonderen en ook het exorcisme in praktijk brengt.³⁸⁴ Er is bij hem een duidelijke verwantschap met *J. Chr. Blumhardt*, de predikant van Möttlingen, later te Bad Boll, bekend geworden door de bevrijding van Gottlieb Dittus, waarna andere genezingen volgden. Velen hebben zich nadien op hem beroepen. Hij is b.v. „für die Okkultisten als ein Wunderheiler, für die Pietisten als Erweckungs-prediger, für die Dialektische Theologie als Objektivitätstheologe, für Ragaz als Prophet des Reiches Gottes, für Pfister als erster christlicher Psychotherapeut” aangezien.³⁸⁵

J. H. Wichern houdt als theologisch kandidaat een preek over Joh. 10,1-11. Dit wordt het thema van zijn leven. De preek wordt de aanleiding om hem het zondagschoolwerk in Hamburg toe te vertrouwen. In 1835 sticht hij het bekende 'Rauhe Haus' als 'Rettungshaus' voor de jeugd.³⁸⁶ In 1848 houdt hij zijn bekende rede op de Wittenberger Kirchentag, als bijdrage aan de 'Innere Mission', waarin hij de schuld van de kerk in het sociale vraagstuk duidelijk verwoordt.³⁸⁷ Evenals K. Marx heeft Wichern oog voor de categorie van de 'vervreemding', maar vervolgens – een historisch moment – gaan de wegen van kerk en socialisme uiteen.³⁸⁸

Met het Réveil en o.a. door het werk van *O. G. Heldring* ontstaan op sociaal terrein talrijke christelijke verenigingen, plaatsvervangend voor de kerk en voor de staat.³⁸⁹

Tot slot een enkele verwijzing naar de Angelsaksische traditie. In puriteinse kringen en later in Amerika geldt het werk van *R. Baxter* als een standaardwerk.³⁹⁰ In baptistische kring krijgen *J. Bunyan*³⁹¹ en *Ch. H. Spurgeon* grote bekendheid.³⁹² De grondlegger van het methodisme, *Ch. Wesley*, geeft al in 1738 regels voor groepen „for mutual confession and discipline”, waarbij men

³⁸¹ *Jentsch*, a.w., p. 504 v.

³⁸² *Jentsch*, a.w., p. 346.

³⁸³ *Jentsch*, a.w., p. 288.

³⁸⁴ *Jentsch*, a.w., p. 287 e.v., verder *Rau*, a.w., p. 119-316.

³⁸⁵ *Jentsch*, a.w., p. 310. Verder over *J. C. Blumhardt*: 6.113.

³⁸⁶ *Hardeband*, a.w., p. 513 e.v.

³⁸⁷ *Beyreuther*, a.w., p. 106 v.

³⁸⁸ *J. C. van Dongen*, *Vervreemding en dienst*, p. 30.

³⁸⁹ *J. van der Werf*, *Kerk en christelijke vereniging*, p. 57.

³⁹⁰ *R. Baxter*, *The Reformed Pastor*.

³⁹¹ *Clebsch en Jaekle*, a.w., p. 272 e.v.

³⁹² *McNeill*, a.w., p. 271.

oog had voor elkaars heil maar ook voor de noden van anderen, volgens de regels van Mat. 25.³⁹³

2.225 Bij ons onderzoek naar de verschillende *funkties van pastoraat*, zoals die zich in de loop der geschiedenis hebben ontwikkeld en waarvan we slechts de grote lijnen hebben weergegeven, treffen we een uiterst gevarieerd patroon aan. De zorg voor de ander kan in verschillende tijden en in verschillende situaties steeds andere vormen aannemen. Weer moeten we zeggen: Dit is typerend voor pastoraat.

Wanneer we in onze situatie het accent leggen op 'pastoraat als hulpverlening' blijkt dit geen nieuw accent te zijn. Door de eeuwen heen heeft pastoraat een helpende funktie vervuld.

Bij ons onderzoek zijn we ook meer en meer overtuigd geraakt van de juistheid van de conclusies van *W. A. Clebsch* en *Ch. R. Jaekle* dat bij alle verscheidenheid toch „four basic functions of pastoral care have been exercised” door de eeuwen heen³⁹⁴, waarbij nu eens de ene funktie meer op de voorgrond treedt, dan weer de andere. Zij geven deze funkties aan met de woorden: 'healing', 'sustaining', 'guiding' en 'reconciling'.³⁹⁵ In het vervolg van deze studie³⁹⁶ gaan we uitvoerig op deze funkties in, waarbij we ze aangeven met de werkwoorden: helen, bijstaan, begeleiden en verzoenen. Dan ook gaan we dieper in op verschillende historische gegevens.

2.23 *Terminologische en encyclopedische overwegingen*

Bij onze bespreking van het pastoraat komen we in aanraking met het pastorale werk in het algemeen, het pastorale kontakt in het bijzonder en niet minder met pastoraat als theologische discipline. Enige verheldering op het punt van de gebruikte terminologie is hierbij gewenst.

2.231 *Zielzorg en pastoraat*

In het voorafgaande werden de termen zielzorg en pastoraat door elkaar gebruikt. Dit hangt samen met het feit dat we zoveel mogelijk aansloten bij de door de auteurs zelf gebruikte terminologie maar ook hiermee dat bij gebruik van beide begrippen een volstrekte onderscheiding moeilijk door te voeren is. Toch hebben beide begrippen voor ons besef een wat verschillende gevoelswaarde. Onder pastoraat verstaan we met name *de werkvorm*, het pastoraal beleid als geheel met zijn verschillende doelstellingen en funkties. Met zielzorg bedoelen we het *gebeuren* dat we beogen, de verschillende positieve ervaringen

³⁹³ McNeill, a.w., p. 279.

³⁹⁴ Clebsch en Jaekle, a.w., p. 12.

³⁹⁵ Clebsch en Jaekle, a.w., p. 32 e.v.

³⁹⁶ Zie: hoofdstuk 7.

die mensen in een pastorale relatie kunnen opdoen, waardoor zij zich herkend, aangesproken, getroost, kortom geholpen voelen. Of het m.a.w. binnen het 'raam' van het pastoraat werkelijk tot zielzorg komt, hangt af van een groot aantal factoren, die we deels wel, deels niet zelf in de hand hebben. Ook in het vervolg worden beide termen – en dan zoveel mogelijk in deze zin – gebruikt, waarbij 'pastoraat' overheerst. Daarbij zijn we er ons terdege van bewust dat beide begrippen aanleiding kunnen geven tot misverstanden, wat niet wil zeggen dat we ze alleen gebruiken bij gebrek aan beter. Ze hebben ook hun eigen waarde.

In de literatuur treffen we de schrijfwijze zielzorg en zielszorg aan. Voor eigen gebruik komt de eerste schrijfwijze ons het meest juist voor.

De onderscheiding van P. J. Roscam Abbing tussen de zorg voor de gemeente als geheel, meer speciaal pastoraat geheten en de zorg voor het enkele gemeentelid, zielzorg genoemd, komt ons minder juist voor.³⁹⁷

Wanneer we spreken van *zielzorg* moet bedacht worden dat het woord *ziel* verstaan wil worden in zijn bijbelse betekenis en ziet op 'de hele mens'³⁹⁸ en dat zorg niet betekent 'verzorging' omdat dit tekort zou doen aan de wederkerigheid in de relatie.³⁹⁹

Het begrip 'Seelsorge' gaat volgens W. Jentsch terug op de tijd van de Reformatie. 'Sorge' heeft evenals het engelse 'sorrow' twee aspecten: zowel 'die Kümmeris' als het 'sich kümmern'.⁴⁰⁰ Het latijnse 'cura animarum' vinden we al bij Gregorius de Grote.⁴⁰¹

E. Thurneysen geeft een omschrijving van Seelsorge, die volgens H. Wulf nooit serieus weersproken is: „Seelsorge ist die Sorge um die Seele des Menschen. Die menschliche Seele aber, um die es in der Seelsorge geht, ist nicht nur das Seelische im Menschen, sondern Seele ist nach der Heiligen Schrift zu verstehen als die personale Ganzheit des Menschen nach Leib, Seele und Geist unter dem Anspruch Gottes.”⁴⁰²

R. Riess vat de discussie op dit punt als volgt samen: „Die Beiträge, die sich mit dieser Frage befassen, gipfeln gewöhnlich in der Feststellung dass trotz des formalen Fehlens dieses Begriffes im Alten und Neuen Testament und trotz seiner platonisierenden Belastung kaum eine bessere Bezeichnung zu finden und deswegen an dem hergebrachten Begriff festzuhalten sei, weil er einen biblisch gut begründeten und gesellschaftlich eingebürgerten Sachverhalt beschreibe.”⁴⁰³ In de Amerikaanse literatuur treffen we de termen

³⁹⁷ P. J. Roscam Abbing, in: W. F. Dankbaar en M. de Jonge, Inleiding tot de theologische studie, p. 243.

³⁹⁸ E. Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 45; G. Brillenburg Wurth, *Christelijke zielszorg*, p. 97.

³⁹⁹ J. C. Schreuder, *Overwegingen*, a.w., p. 8 v.

⁴⁰⁰ Jentsch, a.w., II, p. 12.

⁴⁰¹ Jentsch, a.w., I, p. 22.

⁴⁰² E. Thurneysen, a.w., p. 45, vgl. H. Wulf, *Wege zur Seelsorge*, p. 17.

⁴⁰³ Riess, a.w., p. 94.

'soul care', 'care of souls' en het meer therapeutisch gekleurde 'cure of souls' aan.⁴⁰⁴

De term *pastoraat* gaat terug op het bijbelse herdermotief en is, zoals we zagen, tegen deze achtergrond bijzonder zinvol. Een bezwaar is dat het beeld van de herder en zijn kudde in onze tijd velen doet denken aan onmondigheid enerzijds en hiërarchische tendenzen anderzijds. Een ander bezwaar is dat pastoraat kan slaan op alle werk van de pastor, wat meer is dan zijn pastorale werk. Het laatste wordt daarom wel aangeduid als 'pastoraat in engere zin'.⁴⁰⁵

Met name D. Stollberg wijst op het mogelijke misverstand dat het herdermotief kan oproepen, wanneer het zo verstaan wordt dat de herder „die unmündige Schafe leitet, regiert, und für sie entscheidet, was zu ihrem Heile nützlich ist.“ Hij concludeert: „Das Bild vom Hirten und den Schafen kann aber nicht befriedigen, wenn es losgelöst von seinen christologischen Bezügen auf die Seelsorgesituation übertragen wird.“⁴⁰⁶

In de duitse literatuur komen we het begrip pastoraat alleen tegen in verbandingen als 'Pastoraltheologie' en 'Pastoralpsychologie' (zie verder).

In de Amerikaanse literatuur vinden we het bijvoeglijk naamwoord 'pastoral' in termini technici als 'pastoral care' en 'pastoral counseling'.⁴⁰⁷ Daarnaast vinden we met name bij S. Hiltner het begrip 'shepherding'.⁴⁰⁸

2.232 *Pastorale theologie; pastorale psychologie; poimeniek*

Voor het vakgebied waarop we ons bewegen zijn een drietal benamingen in omloop: pastorale theologie, pastorale psychologie en poimeniek. In deze studie maken we zelf gebruik van de eerste twee. We beschouwen dit werk als een pastoraal-theologische studie, waarbij we een dankbaar gebruik maken van de resultaten der pastorale psychologie. De grenzen tussen pastorale theologie en pastorale psychologie zijn vloeiend. Toch menen we onderscheid te moeten maken. Hiermee is onze positie al voor een belangrijk deel gemarkeerd.

Onder *pastorale theologie* verstaan we de theologische doordenking van en bezinning op het pastorale handelen, in een wisselwerking van theorie en praxis. Daarmee willen we vooral tot uitdrukking brengen, dat dit vakgebied een integraal onderdeel vormt van de theologie als geheel, nader van de praktische theologie.

Ook hier moeten misverstanden zoveel mogelijk vermeden worden. De naam pastorale theologie wil niets afdoen aan het feit, dat alle goede theologie – of men zich nu beweegt in het veld van de bijbelse, historische of systematische theologie – een pastorale gerichtheid heeft omdat men zich bezig houdt met een

⁴⁰⁴ D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*, p. 14.

⁴⁰⁵ J. C. Schreuder, a.w., p. 9.

⁴⁰⁶ Stollberg, a.w., p. 15. vgl. ook Riess, a.w., p. 94.

⁴⁰⁷ Stollberg, a.w., p. 14.

⁴⁰⁸ S. Hiltner, *Preface*, a.w., p. 64 e.v.

systematische reflectie op het geloven en leven van mensen. We zijn ons er ook van bewust dat verwarring mogelijk is met de term 'pastoraaltheologie' die stond voor een op het ambt gebaseerde visie op de praktische theologie als geheel. Nu de benaming praktische theologie vrij algemeen ingang gevonden heeft, lijkt het ons toe dat het laatste bezwaar niet onoverkomelijk is.

Het begrip 'Pastoraltheologie' is volgens *G. Rau* op zijn minst voor drieërlei uitleg vatbaar.⁴⁰⁹ De term 'pastoral' kan verbonden worden met het vak, als object, de theoloog als subject en het pastoraal karakter van bepaalde theologische geschriften. In het eerste geval staat het begrip voor een bepaalde benadering van praktische theologie, waarbij de bezinning op de ambtelijke activiteiten centraal staat. Gezien deze benadering groeide in de negentiende eeuw een spanning tussen 'Pastoraltheologie' en 'Praktische Theologie', die volgens *R. Bohren*⁴¹⁰ nog niet overwonnen is.

Ook in rooms-katholieke kring spreekt men van pastoraaltheologie, welke term teruggaat op Petrus Canisius. Tot het midden van de negentiende eeuw betekent het hetzelfde als praktische theologie, met het ambt als centraal gegeven.⁴¹¹

In de Amerikaanse literatuur vinden we bij *S. Hiltner* de term 'pastoral theology', door hem gedefinieerd als „that branch or field of theological knowledge and inquiry that brings the shepherding perspective to bear upon all the operations and functions of the church and the minister, and then draws conclusions of a theological order from reflection on these observations.” Of wat anders gezegd: „Pastoral theology (...) is an operation-focused branch of theology, which begins with theological questions and concludes with theological answers, in the interim examining all acts and operations of pastor and church to the degree that they involve the perspective of Christian shepherding.”⁴¹² Wij voelen ons in onze omschrijving van pastorale theologie hiermee sterk verwant, zij het dat wij ons beperken tot pastoraat in engere zin. Dit is ook het geval bij *W. Trillhaas*: „Im engeren Sinn ist die Pastoraltheologie die Lehre von der Seelsorge, also von dem unmittelbaren Hirtdienst des 'Pastors' an seiner Herde.”⁴¹³

Onder *pastorale psychologie* verstaan we in de eerste plaats met *E. van der Schoot* de psychologie die de pastor nodig heeft om zijn werk in de huidige samenleving adequaat te vervullen.⁴¹⁴ Een dergelijke pragmatische benadering vinden we b.v. ook bij *P. Johnson*, *J. H. van den Berg* en *H. Faber*.⁴¹⁵ Vanuit deze benadering zijn verschillende aandachtsvelden te onderscheiden. Zo maakt

⁴⁰⁹ *G. Rau*, Pastoraltheologie, p. 13.

⁴¹⁰ *R. Bohren*, Dass Gott schön werde, p. 186.

⁴¹¹ *R. Schuster*, in: Handboek der Pastoraaltheologie I, p. 42 e.v.

⁴¹² *Hiltner*, a.w., p. 20 en 24.

⁴¹³ *Trillhaas*, a.w., p. 9.

⁴¹⁴ *E. van der Schoot*, Hoofdstukken uit de pastorale psychologie, p. 13.

⁴¹⁵ *P. E. Johnson*, Psychology of Pastoral Care, p. 26; *J. H. van den Berg*, Psychologie en geloof, p. 63; *H. Faber*, Profiel van een bedelaar, p. 97.

de pastorale psychologie een eklektisch gebruik van gegevens ontleend aan de godsdienstpsychologie, de dieptepsychologie, de psychotherapie, de psychologie van het gesprek, de ontwikkelingspsychologie en de psychopathologie.⁴¹⁶ Centraal staat de pastorale praktijk, de omgang met mensen. Deze invalshoek geeft aan de pastorale psychologie een eigen gezicht, een integratiepunt, waardoor het vak meer is dan de optelsom van een aantal deelgebieden.

Toch kan met een zo pragmatische benadering niet volstaan worden. Dat blijkt b.v. uit de moeilijk te beantwoorden vraag of pastorale psychologie als een psychologische of als een theologische discipline verstaan moet worden.⁴¹⁷ Het is van belang grote nadruk te leggen op het psychologisch karakter van het vak. Het moet psychologie blijven, met alle empirische consequenties van dien en elke neiging naar een vorm van 'nieuwe stichtelijkheid' ⁴¹⁸ moet vermeden worden. Daar staat echter tegenover dat door eenzijdig de nadruk te leggen op het psychologisch karakter van het vak, het niet tot integratie met de theologie komt en het vak het karakter krijgt van een 'hulpwetenschap' en zo als 'ancilla theologiae' ondergewaardeerd wordt.⁴¹⁹ Door omgekeerd te wijzen op het theologische karakter van het vak wordt vooral benadrukt, dat de pastorale 'setting', het reflecteren op ervaringen uit de pastorale praktijk, zoveel eigens heeft, dat pastorale psychologie, om met *S. Hiltner* te spreken, gezien moet worden als „more than the application of psychology to ministerial practice.”⁴²⁰ Zo krijgt de psychologie de kans indringende vragen aan de theologie te stellen en aan theologische antwoorden een eigen interpretatie te geven.

Vanuit deze benadering kan de vraag naar de plaats van het vak verschillend beantwoord worden, mits voldoende tot uitdrukking komt dat het om psychologie gaat als een echte en mondig gesprekspartner van de theologie. Zo ontstaat een verhouding die vergelijkbaar is met die van bijbelse vakken en taalwetenschap of van systematische theologie (dogmatiek, ethiek) en filosofie.

Een meer pragmatische benadering vinden we bij *P. E. Johnson*, die pastorale psychologie omschrijft als „the application of psychology to pastoral work”.⁴²¹ Volgens *J. H. van den Berg* is pastorale psychologie de wetenschap die de pastor helpt in wat hij doet, tegelijk echter de wetenschap die de pastor toont waar hij de psychologie verlaten kan en mag.⁴²² Hij spreekt in dit verband van 'een hybride wetenschap' en schrijft: „Hij (de pastoraal

⁴¹⁶ We zijn er ons van bewust met deze opsomming allerm minst volledig te zijn en voorbij te gaan aan bestaande indelingen op het uitgebreide veld van de psychologie.

⁴¹⁷ Vgl. *R. Riess*, a.w., p. 62 e.v.; *D. Stollberg*, a.w., p. 60 e.v.

⁴¹⁸ *J. H. van den Berg*, *Kroniek van de psychologie*, p. 104.

⁴¹⁹ *Smit*, a.w., p. 17, spreekt van hulpwetenschap. De pastoraal-psycholoog mag naar zijn mening niet te opdringerig worden. Daartegenover *Riess*, a.w., p. 60 v.

⁴²⁰ *Hiltner*, a.w., p. 36. Vgl. ook *Stollberg*, a.w., p. 60 e.v.

⁴²¹ *Johnson*, a.w., p. 26.

⁴²² *Van den Berg*, a.w., p. 63.

psycholoog) dient te beseffen, dat de pastor de psychologie geheel au sérieux neemt en geheel bereid is als een psycholoog of als een maatschappelijk werker te werken, en dat dezelfde pastor, tegelijkertijd, dezelfde psychologie geheel en bagatelle neemt en zijn maatschappelijke bemoeiingen van nul en gener waarde acht.”⁴²³ Vanuit een nadruk op het onderscheid van psychologie en theologie begrijpen we dit, maar vanuit een polaire benadering kunnen we hier moeilijk in meekomen en hebben we bezwaar tegen de term ‘hybride wetenschap’. Volgens *H. Faber* is de pastorale psychologie „een wetenschap van het pastorale handelen”, want ons handelen blijft blind als het niet geleid wordt door inzicht. Hij spreekt in dit verband van pastorale ‘action-research’, wat een belangrijk onderdeel zou moeten vormen van de beroepsopleiding.⁴²⁴

D. Stollberg vat de Amerikaanse oriëntatie op de pastorale psychologie als volgt samen: „Pastoralpsychologie als einer der drei Hauptaspekte der amerikanischen Seelsorgebewegung wird verstanden als Psychologie im Dienste theologischer, anthropologisch-kommunikativer und selbstkritischer Arbeit aller, die aktiv am Leben der Kirche partizipieren, besonders der hauptamtlichen Mitarbeiter, also verweisend der Pfarrer.”⁴²⁵

De pastorale psychologie vertoont volgens *R. Riess* een polaire structuur, waarbinnen psychologische en theologische elementen tot hun recht moeten komen.⁴²⁶

Aan de Nijmeegse Universiteit vormen de pastoraal-psychologen een intervakgroep tussen twee fakulteiten. Deze grens-situatie wordt er volgens *A. Uleyn* niet comfortabeler op. Feitelijk zijn er naar zijn mening drie manieren waarop het vak beoefend wordt: als toegepaste psychologie, ten behoeve van pastorale werkers; als grenswetenschap, die een aantal raakvlakken bestudeert; als hulpwetenschap van de praktische theologie. Zelf komt hij tot een definitie, die analoog is aan b.v. de zelfopvatting van de medische psychologie: „Pastorale psychologie is een zelfstandige discipline als ze de psychologische aspecten van het pastorale gebeuren systematisch en wetenschappelijk onderzoekt. Aangezien elk stuk realiteit dat ze bestudeert te maken heeft met het verschijnsel religie en geloof, vormt ze tevens een onderdeel van de godsdienstpsychologie.” Binnen ‘het pastorale gebeuren’ ligt een driedeling voor de hand tussen: het subjeet van het pastorale handelen (de pastor), de psychologie van de pastorant en het pastorale proces.⁴²⁷

De naam *poimeniek* of poemeniek, die staat voor de wetenschappelijke bezinning op het pastoraat komen we eerst tegen in de negentiende eeuw bij

⁴²³ *Van den Berg*, a.w., ibidem.

⁴²⁴ *Faber*, a.w., p. 97. Voor het begrip ‘action-research’: *A. D. de Groot*, *Elementair begrip van de psychologie*, p. 72. Over het standpunt van Faber ook: *Kruijne*, a.w., p. 29 e.v.

⁴²⁵ *Stollberg*, a.w., p. 65.

⁴²⁶ *Riess*, a.w., p. 63 e.v.

⁴²⁷ *A. Uleyn*, Wat is pastorale psychologie? in: *PT*, jg. 3, p. 371 e.v.

C. A. G. von Zetzschwits, J. J. van Oosterzee, E. Ch. Achelis⁴²⁸ en daarna in gereformeerde kring bij A. Kuyper.⁴²⁹ Ook D. Stollberg gebruikt deze naam, al wil hij elke gedachte aan een 'Lehre', die aan de praktijk vooraf zou gaan, vermijden.

Ons bezwaar tegen de naam 'poimeniek' is, dat hij minder verstaanbaar is dan 'pastorale theologie', waaraan wij voor alle duidelijkheid de voorkeur geven, ondanks bezwaren die tegen deze term worden ingebracht.

D. Stollberg geeft de volgend omschrijving: „Poimenik bezeichnet also die wissenschaftliche Darstellung einer von Predigt und Unterricht verschiedenen Arbeitsweise des Pfarrers und aller sich ihrer brüderlichen Verantwortung füreinander bewusster Glieder der Gemeinde im Interesse einer auf den psychischen Aspekt seiner Personalität bezogenen Hilfeleistung gegenüber dem einzelnen Glied oder einer Gruppe der Gemeinde.”⁴³⁰

2.233 *Pastor en gesprekspartner*

Terwijl in protestantse kring de naam 'predikant' tot voor kort een alomvattende betekenis had, evenals in katholieke kring de naam 'priester', wordt thans de 'geestelijke' in de uitoefening van zijn pastorale werk steeds meer als 'pastor' aangeduid, een naam zonder traditie als men de geschiedenis van de kerk hierop nagaat.⁴³¹ Voor het gevoel van velen, aldus J. Firet, mist deze naam – anders dan b.v. 'pastoor' – de oude, hiërarchische, paternalistische, autoritaire en institutionele connotaties en hoort men er iets essentieels in, het zoeken van de mens in zijn vervreemding (Ez. 34,4).⁴³² Ook als we ons realiseren dat iemand zijn autoritaire houding niet verliest door naamsverandering⁴³³, lijkt het ons zinvol van de naam pastor gebruik te maken.

Voor de mens die hij in het pastoraat ontmoet gebruiken we de neutrale aanduiding 'gesprekspartner'. Daarmee zien we af van andere benamingen als 'gemeentelid', 'parochiaan', 'pastorant' of 'cliënt'.

De benamingen 'gemeentelid' en 'parochiaan' zijn alleen geschikt voor binnenkerkelijk gebruik, terwijl wij de functie van pastoraat breder zien (zie vooral hoofdstuk 8).

De benaming 'pastorant', die we hier en daar tegenkomen⁴³⁴, waarin tot uitdrukking zou komen dat de mens in een gelovig perspectief wordt gezien, ligt voor ons beseft wat moeilijk in het gehoor, terwijl andere bijbelse

⁴²⁸ E. Ch. Achelis, *Praktische Theologie*, II, p. 3. Over hun betekenis voor de praktische theologie: W. Birnbaum, *Theologische Wandlungen*, p. 112-117.

⁴²⁹ A. Kuyper, *Encyclopedie* III, p. 528.

⁴³⁰ Stollberg, a.w., p. 15.

⁴³¹ F. Haarsma, *Pastoraat en kerk*, in: *Min.*, jg. 7, p. 27 v.

⁴³² J. Firet, *De pastor als theoloog en 'homo religiosus'*, in: *Min.*, jg. 7, p. 10.

⁴³³ Schreuder, a.w., p. 23.

⁴³⁴ B.v. H. C. I. Andriessen, *Leren aan ervaring en supervisie*, p. 333, Uleyn, a.w., p. 378.

woorden, die iets dergelijks uitdrukken, als 'naaste' of 'broeder' vooral vanuit het oogpunt van wederkerigheid in de relatie overweging verdienen, maar voor alledaags gebruik wat 'dierbaar' klinken. Verder geldt ook hier het bezwaar van 'te kerkelijk'.

Met de naam 'cliënt', die het meest gebruikt wordt, zijn we in het pastoraat evenmin gelukkig. Gebruik van deze naam in therapie en welzijnswerk, verraaft de invloed van C. R. Rogers, die ermee tot uitdrukking brengt, dat hij de ander niet wil zien als patiënt, omdat deze uit eigen beweging komt en volledig verantwoordelijk blijft voor zijn situatie. Aldus Rogers, die toegeeft dat het woord ook minder gelukkige connotaties oproept en zegt open te staan voor betere suggesties.⁴³⁵ Volgens J. C. Schreuder gaat de term uit van 'een quasi medisch model' dat niet past in de sfeer van de gemeente. Een bezwaar dat wij delen.

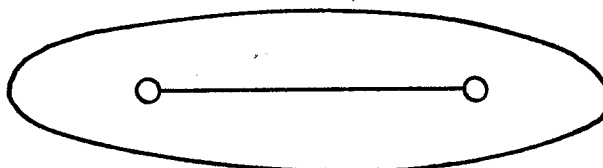
2.3. PASTORAAT ALS HULPVERLENING: DEFINITIE

In de voorafgaande pastoraal-theologische oriëntatie hebben we het pad geëffend voor een eigen benadering van 'pastoraat als hulpverlening'. Daarin proberen we een aantal nieuwe gezichtspunten, die we in verschillende tradities tegengekomen zijn, te integreren en waar mogelijk vanuit eigen onderzoek een bijdrage te leveren aan verdere theorievorming.

Onder pastoraat als hulpverlening verstaan wij, dat een pastor een helpende relatie aangaat met mensen om –in het licht van het evangelie en in verbondenheid met de gemeente van Christus– met hen een weg te zoeken in geloofs- en levensvragen.

Deze definitie vormt het uitgangspunt voor de volgende hoofdstukken. We brengen hem nu als volgt in beeld:

'p a s t o r a a t
Onder
als h u l p v e r l e n i n g' (6)
verstaan wij



dat een pastor (8) een helpende relatie aangaat (6,7)
met mensen (3) om
in het licht van het evangelie (4) en
in verbondenheid met de gemeente van Christus (8)
met hen een weg te zoeken (7)
in geloofs- en levensvragen (5).

⁴³⁵ C. R. Rogers, Client-centered Therapy, p. 7 (nt. 1).

zijn leidend

*ligt er tussen
staan*

algemeen

Hierin wordt zichtbaar dat het om een *polaire* definitie gaat. Gezien het karakter van de omschrijving kunnen we ook spreken van een *funktionele* definitie. Maar om te beginnen willen we er de nadruk op leggen dat het om een *beperkte* definitie gaat. (De cijfers bij de onderdelen van de definitie verwijzen naar de verschillende hoofdstukken van dit boek.)

2.31 Een beperkte definitie

We spreken van een beperkte definitie, omdat we ons beperken tot het werk van de professionele pastor, dat ten aanzien van andere vormen van pastoraat een aanvullende betekenis heeft. Wij maken onderscheid tussen drie vormen van pastoraat: onderling pastoraat, pastoraat als gemeenteopbouw en pastoraat als hulpverlening. De tweede vorm is aanvullend ten opzichte van de eerste, de derde is aanvullend ten opzichte van de tweede en de eerste.

Binnen de gemeente van Christus en breder binnen elke menselijke gemeenschap, is om te beginnen sprake van onderling pastoraat, vanuit de verantwoordelijkheid die we als mensen voor elkaar dragen. De mens is immers zijns broeders hoeder (Gen. 4,9). We kunnen ook denken aan het bijbels spreken over het 'algemeen priesterschap' (1 Petr. 2,9) en de gemeente als 'lichaam van Christus' (met name in Rom. 12 en 1 Kor. 12) en aan het apostolisch belijden t.a.v. de kerk als 'gemeenschap der heiligen', dat volgens de Heidelbergse Catechismus (zo. 21) zo moet worden verstaan, „dat elk zich moet schuldig weten, zijn gaven ten nutte en ter zaligheid der andere lidmaten gewilliglijk en met vreugde aan te wenden.” In het reformatorisch belijden is de gemeente een mondig gemeente, wat b.v. ook tot uitdrukking komt in de genoemde omschrijving uit de Schmalkaldische Artikelen, dat het evangelie zich eveneens voltrekt 'per mutuum colloquium et consolationem fratrum'.⁴³⁶ Daarmee beweegt het belijden zich in de lijn van de N.T.-ische paraenese (b.v. Mat. 18,15; 1 Tess. 5,11). Dit onderling pastoraat is de basis van alle pastoraat.

Een tweede vorm van pastoraat duiden we aan met 'pastoraat als gemeenteopbouw', waarbij we bedenken moeten dat gemeenteopbouw meer inhoudt dan alleen pastoraat. Ons gaat het hier om een meer structurele benadering via vormen van kerkelijk werk, die gericht zijn op de opbouw en toerusting van de gemeente (Ef. 4,12). We denken aan de in Calvinistische kring ontwikkelde 'geestelijke verzorging' van de gemeente via het door ouderlingen te brengen huisbezoek. Ook in andere kerken heeft zich in Nederland een huisbezoek-praktijk ontwikkeld, waarbij behalve van ambtsdragers gebruik wordt gemaakt van pastorale medewerkers, kontaktpersonen, lekepastores en

⁴³⁶ J. Henkys, Seelsorge und Bruderschaft; vgl. ook *Firet*, Agogisch moment, a.w., p. 99 e.v.

⁴³⁷ Vgl. voor een goed verstaan van deze veel aangehaalde tekst, *Firet*, a.w., p. 107.

vrijwilligers in pastoraat, zoals zij wel genoemd worden.⁴³⁸ Zij onderhouden het contact met gemeenteleden, signaleren vragen en noden, gaan daar – voorzover zij kunnen – zelf op in of doen daarbij een beroep op anderen. Zo ontstaat een netwerk van kontakten. Individuele gesprekken worden aangevuld met vormen van groepspastoraat. Dit is een tweede vorm van pastoraat die het onderling pastoraat niet alleen aanvult maar ook stimuleert. Ook het z.g. 'liturgisch pastoraat', dat mensen die niet (meer) naar de kerk kunnen gaan toch iets van de gemeenschap der heiligen wil doen ervaren, rekenen we hieronder.

Wanneer wij spreken van *pastoraat als hulpverlening*, denken wij met name aan het werk van de *professionele pastor*, die als theoloog en helper een eigen deskundigheid heeft, waarop in voorkomende gevallen een beroep mag worden gedaan. Als regel gaat het hier om kontakten die een meer intensieve vorm van begeleiding vragen. De eerste vormen van pastoraat maken deze meer professionele benadering niet overbodig, maar mogelijk. Naarmate de gemeente als gemeenschap beter funktioneert en vrijwilligers een aanzienlijke hoeveelheid pastoraal werk aankunnen, krijgt de beroepspastor meer de handen vrij om zijn aandacht te richten op een beperkt aantal kontakten. Daarbij is geen sprake van enige concurrentie tussen ambtsdrager en gemeentelid, of tussen vrijwilliger en professional. Via deze onderscheiding in verschillende vormen van pastoraat heeft ieder een eigen taak en plaats.

In deze studie richten wij ons met name op pastoraat als hulpverlening in de zin van een meer professionele begeleiding van mensen door een beroepspastor. Dit is slechts één vorm van pastoraat. Daarom spreken we van een beperkte definitie.

2.32 Een funktionele definitie

Wanneer we spreken van een funktionele definitie⁴³⁹ bedoelen we allereerst dat deze is opgebouwd vanuit het gezichtspunt van de pastor en zijn werk. We willen de pastor van dienst zijn in de uitoefening van zijn functie. Bij een inhoudelijke benadering van pastoraat zou niet de pastor centraal moeten staan maar de mens, naar wie Gods liefdevolle zorg uitgaat. Overigens sluit het eerste het laatste niet uit. Het is een verschillende invalshoek.

Ons staat echter ook nog iets anders voor ogen. Binnen de bezinning op het pastorale werk zouden we onderscheid willen maken in verschillende niveaus. Het eerste is de *pastorale praktijk* zelf. Het tweede is een eerste niveau van theorievorming, met als inzet het opbouwen van een *praktijktheorie*. Daarin

⁴³⁸ Zie: L. C. Baas en J. H. A. Vermeulen, Huisbezoek; R. Kaptein, Het huisbezoek; Kerk in perspectief; C. H. Lindijer, In levenden lijve; Goedhart, a.w.

⁴³⁹ Vanuit het gezichtspunt van de pastor geven we de voorkeur aan het begrip 'funktioneel' boven b.v. 'operationeel'. Onder functie verstaan we hier: 'uitoefening van een ambt, vervulling van een taak of werkring' (Van Dale).

gaat het om een neerslag van gesystematiseerde ervaringskennis, die verbonden wordt met meer theoretische gezichtspunten. Een derde niveau is dat van theorievorming in de zin van *wetenschap*, de wetenschappelijke doordenking van pastoraaltheologische en pastoraalpsychologische vraagstellingen in hun relatie tot andere vakgebieden van de theologie en niet-theologische disciplines. De drie niveaus spelen op elkaar in en vullen elkaar aan.

Deze driedeling is ten dele ontleend aan de agogische wetenschap, waar onderscheid gemaakt wordt tussen agogie, agogiek en agologie. Deze onderscheiding treffen we het eerst aan bij *T. T. ten Have*, die een vergelijking maakt met de driedeling methode-methodiek-methodologie. Agogiek omschrijft hij als een tussengebied: „Dit tussengebied omvat wat een eerste bezinning op de praktijk der agogie ons leert: een formulering van gehanteerde beginselen, een uiteenzetting van richting-gevende idealen, een overzicht van gevolgde werkwijzen etc.”⁴⁴⁰ In de wetenschappelijke behandeling worden agogie en agogiek voorwerp van onderzoek. *M. van Beugen* sluit zich hierbij aan. Hij omschrijft agogiek met het begrip 'praktijk-theorie', waaronder hij verstaat „een geheel van (werk-)principes welke het handelen leiden.”⁴⁴¹

In dit hoofdstuk zijn we heel verschillende definities van pastoraat tegengekomen, die daarom zo moeilijk vergelijkbaar zijn omdat ze zijn afgestemd op verschillende niveaus van bezinning. Zo vonden we strikt theologische omschrijvingen naast praktijkdefinities. Daarom komt ons de gegeven driedeling verhelderend voor en kunnen we tevens onze eigen omschrijving hieraan toetsen.

Wanneer we spreken van een funktionele definitie bedoelen we een omschrijving die, op het niveau van een praktijktheorie, praktijk en wetenschap – de beide andere niveaus dus – tracht te integreren om zo te komen tot een doordenking van het pastoraal handelen.

Wat ons op het terrein van de pastorale theologie voor ogen staat ligt in de lijn van wat breder geldt voor de praktische theologie, wanneer deze omschreven wordt als 'een theologische handelingswetenschap', b.v. door *J. Firet*: „De praktische theologie onderzoekt de structuur en de functie van die communicatiesystemen die het komen van God tot de mens in zijn wereld intermediërend dienen.”⁴⁴²

2.33 Een polaire definitie .

Hierboven hebben we onze omschrijving van pastoraat als hulpverlening in

⁴⁴⁰ *T. T. ten Have*, De wetenschap der sociale agogie, p. 18 e.v., 31 e.v.

⁴⁴¹ *M. van Beugen*, Sociale technologie en het instrumentele aspect van agogische actie, p. 89. Agogiek is niet geheel identiek aan praktijktheorie. Bij agogiek is het waarde-aspekt het sterkst beklemtoond; bij praktijktheorie de ervaringskennis. Aldus *Van Beugen*, a.w., p. 92.

⁴⁴² *J. Firet*, De situatie van de praktische theologie, p. 9.

beeld gebracht als een ellips. Het ene brandpunt heeft pastoraat met andere vormen van hulpverlening gemeen, het andere staat voor zijn eigen identiteit. Beide momenten zijn wezenlijk. Verlies van een van beide zou gaan ten koste van de konkreetheid of van het evangelische karakter van het pastorale werk. In het verbinden van beide momenten zit een heel duidelijke pretentie, n.l. dat het evangelie goed is voor mensen. Het geloof heeft te maken met de werkelijkheid van ieder mens. Dit bewaart het pastoraat voor secularisering enerzijds en spiritualisering anderzijds. Daarmee is tevens gezegd, dat het om een spanningsvolle relatie gaat, waarbij deze spanning een onmisbare is. We spreken dan ook van een polaire definitie.

Zoals de definitie in beeld gebracht is, staat de ene pool voor die elementen die pastoraat met andere vormen van hulpverlening gemeen heeft. In het vervolg maken we onderscheid tussen vier 'velden' van hulpverlening, n.l. medische, sociale, psychische (of psychotherapeutische) en pastorale hulp. Alle vormen van hulpverlening, die zich op een of enkele van deze velden afspelen, hebben gemeen dat een relatie wordt aangegaan met mensen om met hen een weg te zoeken in de situatie van hun leven. Daarom is voor al deze vormen van hulpverlening het terrein van de tussenmenselijke communicatie of van het helpende gesprek van wezenlijke betekenis. In een aantal gevallen zal het ook weinig verschil maken of iemand zich met een probleem wendt tot een arts, een maatschappelijk werker, een psycholoog of een pastor, al zal de betrokkene hiervoor zijn eigen motieven hebben.

Daarnaast heeft elke vorm van hulpverlening een eigen karakter, dat niet in de laatste plaats samenhangt met een eigen optiek en deskundigheid. Het eigen karakter van pastoraat hangt volgens onze omschrijving samen met 'het evangelie' en met 'de gemeente van Christus'. Dit ziet niet alleen op de motivatie tot helpen, maar ook op de eigen aard van deze vorm van hulpverlening.

Met opzet hebben wij de omschrijving van menselijke problematiek als 'geloofs- en levensvragen' niet met één van beide polen verbonden. Daarmee zien we af van de pretentie dat pastoraat exclusief het veld van geloofs- en levensvragen bestrijkt, waar dan echter een optie voor in de plaats komt, n.l. dat alle menselijke problematiek een religieuze dimensie kan hebben, die elke tak van hulpverlening aangaat. Wel zijn wij van mening dat het pastoraat op dit terrein een eigen inbreng heeft en een heel eigen verantwoordelijkheid draagt. Vandaar dat 'geloofs- en levensvragen', die bepalend zijn voor het hele veld en zich niet via de woorden 'geloof' en 'leven' laten uitsplitsen, tussen beide polen zijn terechtgekomen.

Daarmee wordt nog eens benadrukt dat het in deze polaire definitie om een spanningsvolle relatie gaat. Terwijl elke tak van hulpverlening voor de opgave staat zijn eigen identiteit waar te maken, geldt dit wel in het bijzonder voor het pastoraat dat ten aanzien van die identiteit ugaat van geloofsapriori's, die niet verifieerbaar zijn en evenmin op algemene erkenning

mogen rekenen. Vandaar ook dat in het voorafgaande het woord pretentie opduikt. Wanneer we denken aan de relatie van theologie en empirie, van theologie en psychologie, van openbaring en ervaring, van geloof en religie, van pastoraat en psychotherapie, ligt in elk van deze relaties een element van spanning. Elke pastor voelt deze spanning aan den lijve, wanneer hij zich althans niet op een van beide polen terugtrekt. Het kan dan ook zeker niet onze bedoeling zijn deze spanning op te heffen. Alleen in dit spanningsveld, dat met het christelijk geloof gegeven is, zal het pastoraat iets van een eigen identiteit kunnen opbouwen. Niet als afweer, maar open naar anderen. Met onze polaire omschrijving van pastoraat hopen we daarom tevens een bijdrage te leveren aan een interdisciplinair gesprek over hulpverlening.

In het vervolg wordt steeds duidelijker, dat met deze keuze voor een polaire definitie principiële beslissingen genomen worden. De theologische en hermeneutische consequenties van, wat we in het vervolg noemen, 'het principe van de bipolariteit' (vgl. 1.1.), komen vooral aan de orde in 3.21 en 4.22 (met name 4.224).

2.34 Nadere uitwerking: De volgende hoofdstukken

Pastoraat heeft met andere vormen van hulpverlening gemeen dat het gaat om een relatie met mensen. Hoe zien we de mens? We gaan na of er een gemeenschappelijke anthropologische basis is voor een verbinding met andere vormen van hulpverlening. De 'algemene pool' raakt vooral de anthropologie (hoofdstuk 3).

De eigen identiteit van het pastoraat komt met name hierin tot uitdrukking dat het gaat om een relatie met mensen, die zich afspeelt in het licht van het evangelie. Dit staat centraal bij de beschrijving van de andere 'pool' van onze definitie: het evangelisch karakter van de pastorale relatie (hoofdstuk 4).

Tot zover gaat het om een meer theoretische verkenning van zowel het 'gemeenschappelijke' op het terrein van de hulpverlening als van het 'eigene' van pastoraat als hulpverlening. In het volgende hoofdstuk kiezen we ons uitgangspunt in de pastorale praktijk. Welke zijn de geloofs- en levensvragen, die in het pastoraat aan de orde komen? Het is van groot belang om ook vanuit de praxis zicht te krijgen op dat 'gemeenschappelijke' en dat 'eigene' (hoofdstuk 5).

Er zijn zo voldoende voorwaarden vervuld om onze conceptie van pastoraat als hulpverlening verder uit te werken. Zowel vanuit de geschiedenis als vanuit de begrippen 'welzijn' en 'geestelijke gezondheid', waarin ook de religieuze dimensie de aandacht vraagt, komen we tot een plaatsbepaling op het terrein van de hulpverlening, waarbij de relatie tot de psychotherapie de meeste aandacht vraagt (hoofdstuk 6).

Wanneer we in onze omschrijving spreken van het zoeken van een weg, moet deze in concreto worden aangegeven. We doen dit door een beschrijving te geven van de vier genoemde functies van 'pastoraat als hulpverlening': helen,

bijstaan, begeleiden, verzoenen. Dit 'zoeken' vereist een bepaalde attitude, die niet alleen methodisch maar ook in termen van opleiding en supervisie moet worden vertaald (hoofdstuk 7).

Anders dan de traditionele pastorale theologie eindigen we met de ekklesiologie, als het raam waarin pastoraat als hulpverlening zich afspeelt. Dit raam is overigens wezenlijk voor de identiteit van het werk, wat tot uitdrukking komt in de definitie via de woorden *in verbondenheid met de gemeente van Christus*. Pastoraat als hulpverlening is geworteld in de diakonia van de gemeente. Via de gemeente komen we tenslotte weer uit bij de pastor zelf, zijn ambt en beroep, waarmee de kring, die we beschrijven, rond is (hoofdstuk 8).

3. HET GAAT OM MENSEN

ANTHROPOLOGIE VAN DE HULPVERLENING EN PASTORAAL-THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE

Alle vormen van hulpverlening hebben gemeen, dat ze gericht zijn op de mens. Daarom kiezen wij voor een inzet op het vlak van de anthropologie. Vanuit pastoraal-theologisch oogpunt gezien, vallen hier belangrijke principiële beslissingen. We denken aan een woord van *E. Thurneysen*: „Sage mir, wie du über den Menschen denkst, und ich will dir sagen, was für ein Seelsorger du bist!“¹ Deze uitdaging willen we niet uit de weg gaan.

Thurneysen schrijft in dit verband over het 'geheim' van de mens en stelt dat 'echte' kennis van de mens alleen te vinden is in de Schrift. Hij is een exponent van die stromingen binnen de pastorale theologie die grote nadruk leggen op het onderscheid tussen een bijbels verstaan van de mens enerzijds en een filosofische of psychologische visie op de mens anderzijds. In de bijbel vinden we 'een dieper verstaan' van 'de eigenlijke mens'. In deze of soortgelijke termen wordt het onderscheid uitgedrukt.

Wanneer wij spreken van 'het aangaan van een helpende relatie met mensen' en zoeken naar een anthropologische basis voor onze polaire omschrijving van pastoraat als hulpverlening, helpt deze benadering ons weinig verder. Nu zijn er ook stromingen binnen de pastorale theologie, die bewust zoeken naar verbindingen. Voor het ontwerpen van 'eine basale Anthropologie' zoals *G. Benedetti* het uitdrukt², moet niet alleen gezocht worden naar een traditionele verbinding van theologische en filosofische gegevens, maar vooral naar een verbinding met empirische gegevens op basis van de nieuwere menswetenschappen. De noodzaak van een dergelijke benadering wordt sterk beklemtoond in een min of meer programmatische zin van *W. Uhsadel*: „Die Hoffnung für die Christenheit ruht auf den Theologen, die den Mut aufbringen, sich von der Wirklichkeit des heutigen Menschen in Frage stellen zu lassen, und es aufgeben, ihn in alte Klischees einzufangen.“³ Deze zin staat in verband met de verhouding van pastoraat en psychologie, maar wordt door hem niet verder uitgewerkt.

¹ *E. Thurneysen*, Die Lehre von der Seelsorge, p. 56.

² *G. Benedetti*, Psychotherapie und Seelsorge, in: Wort und Gemeinde, p. 302.

³ *W. Uhsadel*, Evangelische Seelsorge, p. 59.

De vraag naar een *basale anthropologie* wordt door ons toegespitst op de hulpverlening. *G. Benedetti* formuleert als ruimere taakstelling: „Sie beginnt sich auf den Menschen nicht nur auf dem Grund einer inneren Evidenz, sondern besonders auf dem Grund der bedeutsamen biologischen, psychologischen, soziologischen, medizinischen Teilbefunde, welche die auf empirische Erfahrungen ausgerichteten Wissenschaften vom Menschen ihr liefern.“ Voor een bredere oriëntatie verwijzen we naar het werk van *A. Portmann*, die vanuit nieuwe inzichten op het terrein van de biologie de vraag naar een basale anthropologie aan de orde stelt; van *A. Gehlen*, die vanuit de sociologie en sociale psychologie tot integratie tracht te komen en van *M. Landmann*, die in zijn filosofische anthropologie religieuze, rationele, biologische en cultuur-anthropologische gegevens verbindt.⁴

In het vervolg van zijn studie maakt *E. Thurneysen* onderscheid tussen 'Menschenkenntnis', als de dienst die de psychologie het pastoraat bewijst en 'Menschenverständnis', het bijbels verstaan van de mens.⁵ Hoezeer hij de betekenis van de psychologie erkent, toch wil *A. D. Müller* het onderscheid tussen een psychologisch en een bijbels mensbeeld niet uitwissen. Hij onderscheidt zelf tussen een empirisch-menselijk en een profetisch bewustzijn: „Der Prophet sieht mehr als der 'normale' Mensch.“ Ook lijken zijn gedachten te gaan in de richting van verschillende 'lagen' in het mens-zijn, waarbij „die letzte Tiefe des menschlichen Wesens erst dort erreicht ist, wo 'es' in ihm 'glaubt'.“⁶ Ook *G. Brillenburg Wurth* acht een goede bijbelse anthropologie voor de zielzorg van grote betekenis in het licht van 'een zo wonderlijk geheimenis' dat ieder mens in zich draagt.⁷

Aanzetten voor een andere benadering vinden we al bij *O. Haendler*: „Die theologische Grundlage der Anthropologie seelsorgerlich unter Beweis stellen heisst, dem Menschen in concreto zeigen, dass er ohne Gott nicht leben kann und dass die Welt es auch nicht kann.“⁸ Dat 'in concreto' ziet op de hele mens en zijn situatie, vooral in relatie tot de existentiële vragen naar de zin van het leven. *D. Rössler* ziet vanuit verschillende invalshoeken een zelfde anthropologische grondstructuur: de hele mens, met zijn ervaring als horizon. „Der 'ganze' Mensch 'ist' im Ereignis: im Ereignis der Verkündigung in der Seelsorgelehre, im Ereignis der Begegnung in der neueren Medizin, im Ereignis des Lebens in der Philosophie.“⁹ Er bestaat zoiets als een algemene anthropologie waar iedereen van uitgaat. *D. Stollberg* poneert dat pastoraat zich niet moet richten op het 'christen zijn' maar op het 'mens zijn': „Denn Christsein verleiht keine besondere Qualität gegenüber dem Menschsein... sondern Christsein heisst Menschsein im Bewusstsein, Mensch sein zu dürfen.“¹⁰

⁴ *Benedetti*, a.w., p. 301; *A. Portmann*, Vom Ursprung des Menschen; id., Zoologie und das neue Bild des Menschen; *A. Gehlen*, Die Seele im technischen Zeitalter; id., Anthropologische Forschung; *M. Landmann*, Philosophische Anthropologie.

⁵ *Thurneysen*, a.w., p. 179, 181.

⁶ *A. D. Müller*, Grundriss der Praktischen Theologie, p. 29 v.

⁷ *G. Brillenburg Wurth*, Christelijke zielszorg, p. 129.

⁸ *O. Haendler*, Grundriss der Praktischen Theologie, p. 311, vgl. ook p. 316.

⁹ *D. Rössler*, Der ganze Mensch, p. 93.

¹⁰ *D. Stollberg*, Mein Auftrag - deine Freiheit, p. 31.

We zagen dat in de Amerikaanse pastorale theologie het empirisch verstaan van de mens van het b in af een grote plaats inneemt via b.v. het spreken van de mens als 'living human document' bij *A. T. Boisen*, de aandacht voor de 'vis medicatrix Dei' in de mens bij *R. C. Cabot* en *R. L. Dicks* en een 'dynamic psychological understanding' van de mens in relatie tot 'theological dynamics' bij *S. Hilner*.¹¹

De vraag die ons bezig houdt is, of er voldoende overeenstemming bestaat tussen een theologische anthropologie en een anthropologie van de hulpverlening. Daarmee worden we voor de opgave gesteld op het vlak van een praktijktheorie de omtrekken van een anthropologie van de hulpverlening aan te geven, mede gericht op pastoraat als hulpverlening. Een poging in deze richting te doen lijkt ons mogelijk, omdat we op het niveau van de praktijk zien dat hulpverleners vanuit verschillende disciplines en scholen elkaar steeds meer lijken te vinden in een 'eclectische oriëntatie'¹² op methoden van hulpverlening, terwijl op het niveau van de wetenschap theologische, filosofische en psychologische ontwerpen van een anthropologie voorhanden zijn, die aanleiding geven tot vergelijkende studies.¹³ In het vervolg van dit hoofdstuk komen we tot een vergelijking met de hoofdlijnen van een theologische anthropologie, waarmee de vraag naar een anthropologische basis voor hulpverlening een voorlopige beantwoording krijgt.

3.1. OMTREKKEN VAN EEN ANTHROPOLOGIE VAN DE HULPVERLENING

Elk handelen dat zich richt op de mens wordt impliciet mee bepaald door het verstaan van die mens in anthropologische categorieën en vooronderstellingen. We willen deze expliciet maken ter ondersteuning van onze hypothese, dat er op het brede vlak van de hulpverlening sprake is van een groeiende anthropologische consensus. Daarbij hopen we dat zich langs deze weg de omtrekken van een anthropologie van de hulpverlening gaan aftekenen.

3.11 De 'hele' mens

Op het terrein van de hulpverlening is vrij algemeen het inzicht doorgebroken, dat iedere helper vanuit zijn eigen invalshoek te maken heeft met de hele mens en niet slechts met een bepaald deelgebied, hetzij het lichaam, de ziel of de geest van die mens. Allen bewegen zich in het ene veld van de menselijke ervaring. Er kan geen sprake zijn van een simpele taakverdeling, waarbij globaal gesproken de arts de lichamelijke, de therapeut de psychische, de maatschappelijke werker de stoffelijke en de pastor de geestelijke kant van de mens voor zijn rekening neemt. Dit inzicht is gegroeid vanuit praktijkervaring in relatie tot anthropologische ontwikkelingen.

¹¹ Vgl. par. 2.121 en 2.122.

¹² *L. M. Brammer*, Het helpende contact, p. 55.

¹³ Vgl. met name *G. Hummel*, Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche.

3.111 In het spoor van de antieke filosofie is het verstaan van de mens eeuwenlang bepaald door een twee- of driedeling op grond van een dichotomistisch of trichotomistisch mensbeeld.¹⁴ Hoe sterk het Platoonse dualisme b.v. heeft doorgewerkt in theologie en kerk, blijkt uit de volgende passage bij *Calvijn*: „Verder moet het buiten verschil van mening vaststaan, dat de mens bestaat uit ziel en lichaam. En onder ziel versta ik een onsterfelijk, maar nochtans geschapen wezen, dat het edelste deel van de mens is.”¹⁵ Daarmee vertolkt hij evenwel geen eeuwige, laat staan een bijbelse, waarheid maar het algemeen gevoel van zijn tijd. Dit dualisme werkt nog altijd na in begrippen als 'lichamelijke opvoeding' en 'zielzorg'.

De anthropologische wending, die zich in onze eeuw op allerlei vakgebieden voltrokken heeft, werd al gesignaleerd door *M. Scheler*, toen hij schreef: „Ich darf mit einiger Befriedigung feststellen, dass die Probleme einer philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik... getreten sind und dass auch weit hinaus über die philosophischen Fachkreise Biologen, Mediziner, Psychologen und Soziologen an einem neuen Bilde vom Wesensaufbau des Menschen arbeiten.”¹⁶ De 'hele' mens komt binnen het gezichtsveld.

Voor de medische wetenschap betekent dit naar een kernachtig woord van *L. von Krehl*: „Krankheiten als solche gibt es nicht, wir kennen nur kranke Menschen.”¹⁷ We denken ook aan de toegenomen aandacht voor psychosomatische ziekten, waaronder verstaan wordt dat een zich in de eerste plaats lichamelijk tonende ziekte bindend samenhangt met neurotische afwijkingen¹⁸, anders gezegd dat een psychische afwijking 'zich verbergt in het lichaam'¹⁹. Breder geldt, aldus *H. J. van Aalderen* dat de laatste decennia het wetenschappelijke begrip ziekte en de menselijke ervaring van het ziek-zijn elkaar steeds minder blijken te dekken, wat vraagt om een 'patient-centered' benadering.²⁰ Op het terrein van de psychotherapie is het vooral de verdienste van *A. Adler* geweest, dat hij de mens 'als Totalität . . . , als Ganzheit' probeerde te verstaan²¹. Ook op het terrein van het pastoraat werd steeds duidelijker beseft dat 'ziel' in het begrip 'zielzorg' staat voor 'die personale Ganzheit des Menschen'.²²

Volgens *C. A. van Peursen* geven 'lichaam' en 'ziel' de volle werkelijkheid

¹⁴ *Hummel*, a.w., p. 247 v.; TWNT VI, p. 393 v., s.v. 'pneuma'.

¹⁵ *J. Calvijn*, *Institutie*, I, XV, 2, ed. Sizoo, dl. I, p. 173.

¹⁶ *M. Scheler*, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 11.

¹⁷ *Rössler*, a.w., p. 72.

¹⁸ *J. H. van den Berg*, *Kleine Psychiatrie*, p. 195.

¹⁹ *H. M. M. Fortmann*, *Als ziende de onzienlijke*, II, p. 450.

²⁰ *H. J. van Aalderen*, *Anders helpen, anders helen*, p. 9 v.

²¹ Vgl. *D. W'ys*, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, p. 385.

²² Vgl. par. 2.231 en *Rössler*, a.w., p. 87 e.v., die constateert dat zich in de begrippen 'Person' en 'Begegnung' overall een nieuwe benadering van de mens doorzet.

niet meer weer. „Zij zijn modellen, statische afbeeldingen, verobjectieeerde tendenties die iets, maar ten koste van een vervorming, duidelijk maken van die éne mens, die subject is, 'ik' is en die dynamische levensrichting, nimmer geheel objectiveerbaar lichamelijk-geestelijk bestaan is.”²³ Typerend voor de nieuwere filosofische bezinning is, dat „ziel en lichaam aspecten blijken te zijn van een nieuw mensbeeld, waarbij het mens-zijn als een onvoltooid bestaan, een zijn in beweging, getekend wordt.”²⁴ Daarbij staat 'geest' voor de gerichtheid van de mens: „Het is een gerichtheid die vanuit de mens als ik zich ontplooit en waaraan dat ik zich eerst manifesteert.”²⁵ Men kan het zo zeggen: „De eenheid van ziel en lichaam ligt besloten in de geest als oriëntatie.”²⁶ In de gerichtheid op de hele mens gaat het dus vooral om een dynamisch verstaan van die mens. Vanuit zijn onvoltooid bestaan krijgt mens-zijn het karakter van mens-wording. Zo kan ook gesproken worden over de zín van het mens-zijn.²⁷

3.112 Ook in de *theologische anthropologie* is een 'Erkenntnis von der Einheit und Ganzheit des Menschseins' algemeen aanvaard.²⁸ Onder invloed van het bijbels-theologisch onderzoek kan volgens G. C. Berkouwer gesproken worden van een vrij grote consensus. „Men is zich meer en meer bewust geworden, dat het bijbels mensbeeld wel de mens aanwijst in een ontzaglijke verscheidenheid, maar dat deze het uitzicht op de *eenheid* van de ganse mens toch nimmer wegneemt, maar haar veelmeer doet uitkomen en accentueert.”²⁹ H. Berkhof is van mening, dat we in onze eeuw van deze eenheid zeer onder de indruk zijn gekomen. „Daarmee zijn wij dicht in de buurt van het bijbelse spraakgebruik, dat maar een enkele maal onze bekende onderscheiding van ziel en lichaam hanteert, en met woorden als 'vlees', 'leden', 'ziel', 'lichaam' de mens in zijn totaliteit aanduidt, zij het dan de ene maal meer vanuit deze en de andere maal meer vanuit een andere gezichtshoek beschouwd.”³⁰

Wanneer we aan de hand van 'Kittel' (TWNT) de betekenis van de bijbelse woorden 'lichaam', 'ziel' en 'geest' nagaan en hierbij tevens betrekken het woord 'hart', vallen drie dingen op:

– Voortdurend wordt er op gewezen, dat deze woorden staan voor 'de hele mens'. *Kardia* (hart) staat voor „das Herz als Hauptorgan des seelisch-geistigen Lebens”, waarin kracht, gevoelens, verstand en wil samenkomen.³¹

²³ C. A. van Peursen, C. E. IV, 438 v., s.v. 'lichaam en ziel'.

²⁴ C. A. van Peursen, *Lichaam-Ziel-Geest*, p. 16.

²⁵ Van Peursen, a.w., p. 143.

²⁶ Van Peursen, a.w., p. 148.

²⁷ Van Peursen, a.w., p. 146.

²⁸ Hummel, a.w., p. 248, vanuit een vergelijking van het anthropologisch denken van K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten en P. Tillich.

²⁹ G. C. Berkouwer, *De mens het beeld Gods*, p. 217 v.

³⁰ H. Berkhof, *De mens onderweg*, p. 57.

³¹ TWNT III, 609 e.v., s.v. *kardia*, zie met name p. 614.

Pneuma (geest) kan ongeveer hetzelfde betekenen als 'psyche' en 'sarx' en zo 'den Menschen als ganzen' beschrijven, met het accent op het psychisch aspect, het zelfbewustzijn van de mens.³² Dat geldt ook voor de beide woorden voor lichaam: *Sarx* ziet ook op de hele mens, de hele menselijke existentie³³; *sōma* staat voor de mens 'als Gesamtheit', het eigenlijke ik, de persoon, persoonlijkheid of individualiteit.³⁴ Bij *psyche* (ziel) wordt er nog eens aan herinnerd dat de Israëlitische anthropologie monistisch is. Dit woord staat voor 'mens' in de zin van 'leven' en zo 'als Bezeichnung des ganzen Menschen'.³⁵

– Uit het gebruik van deze woorden mogen geen anthropologische conclusies getrokken worden. Paulus neemt onbevangen anthropologische voorstellingen van zijn tijd over.³⁶ De wijze waarop het Oude Testament over de mens spreekt is, althans op deze punten, niet principieel verschillend van die bij andere volken in Israëls omgeving.³⁷

– In de bijbel krijgen de woorden ook een eigen betekenis. De eigenschappen van God geven de anthropologie iets eigens.³⁸ Het hart is 'die Stelle im Menschen, an der Gott sich bezeugt'.³⁹ De geest is het door God gegeven *pneuma*, dat de mens plaatst binnen het bereik van de Geest.⁴⁰ Nieuw bij Paulus is de negatieve betekenis van vlees (*sarx*), als het leven in de zonde, tegenover het nieuwe leven, het leven naar de geest.⁴¹ Daartegenover is *sōma* „der Ort, an dem der Glaube lebt, an dem sich der Mensch in die Herrschaft Gottes gibt. So wird soma der Bereich, in dem der Mensch dient.”⁴² *Psyche* staat voor het eigenlijke leven in het spoor van Jezus (Mk. 10,45), het door God geschonken en voor Hem geleefde leven, tot over de dood heen.⁴³ (We gaan hier voorbij aan nuanceverschillen in woordgebruik bij verschillende bijbelschrijvers.)

Volgens G. Hummel zijn ook de auteurs van 'Kittel' niet ontkomen aan een trend in het anthropologisch denken van onze tijd, waarin de 'Ganzheit' benadrukt wordt ten koste van de 'Dimensionalität' van de mens: „Das bewusheitliche Verständnis des Menschseins depraviert die menschliche Seinsdimensionalität zur blossen Funktion der jeweiligen Ganzheit.”⁴⁴ Hij bestrijdt dat het zou zijn 'Aufteilen' of 'Ganzheit'. „Seinsdimensionen und Ganzheit komplementieren sich dynamisch.”⁴⁵ Ook acht hij het niet geheel

³² TWNT VI, 330 e.v., s.v. *pneuma*, p. 433.

³³ TWNT VII, 98 e.v., s.v. *sarx*, p. 125, 127.

³⁴ TWNT VII, 1024 e.v., s.v. *sōma*, p. 1055, 1063.

³⁵ TWNT IX, 604 e.v., s.v. *psyche*, p. 629, 638.

³⁶ TWNT VI, 433.

³⁷ TWNT IX, 628. Vgl. in dit verband ook W. Pannenberg over de 'Geschichtlichkeit der Menschen', 3.142.

³⁸ TWNT IX, 628.

³⁹ TWNT III, 614.

⁴⁰ TWNT VI, 435 e.v.

⁴¹ TWNT VII, 134; VI, 425.

⁴² TWNT VII, 1063.

⁴³ TWNT IX, 643, 650.

⁴⁴ Hummel, a.w., p. 253.

⁴⁵ Hummel, a.w., p. 254.

juist, dat uit bijbelse gegevens geen anthropologische konklusies getrokken mogen worden.⁴⁶ Zijn eigen onderzoek van de bijbelse gegevens heeft het volgende resultaat:

– „Die Schriften beider Testamente wissen unmissverständlich um eine dreifache Dimensionalität des Menschen, auch ohne dies in triadischen Formeln auszudrücken.”

– „Jede einzelne dieser drei Dimensionen kann den Menschen zureichend beschreiben.”

– Verder is het zo, „dass die Seinstotalität als dimensionale zugleich eine transdimensionale Grösse entwirft.”

1 Zo konkludeert hij: „Menschsein ist dimensional-transdimensionale Ganzheit.”⁴⁷ Eerst in ontmoeting met God wordt de mens 'ein ganzer' en komt hij tot zichzelf.⁴⁸ Deze aanvullingen komen ons juist voor.

1 Zo gaat het in het bijbels denken om een eenheid in verscheidenheid, een leven waaraan het geloof zijn zin en bestemming geeft.

In het voorafgaande werd steeds duidelijker, dat het spreken over 'de hele mens' allesbehalve statisch is. Het ziet op de mens, zoals hij naarbuiten treedt, zich verhoudt, zich ontwikkelt en zich verwerkelijkt in de richting van zijn bestemming. Dit leidt naar andere gezichtspunten.

3.12 *De mens in zijn wereld*

De 'hele' mens, zoals hij hierboven getekend werd, staat niet op zichzelf en bestaat niet in zichzelf. We kunnen hem alleen verstaan vanuit de relaties waarin hij leeft, zijn omgeving, de wereld waarvan hij onlosmakelijk deel uitmaakt. Daarmee krijgt het begrip 'heel' een belangrijke uitbreiding. Ieder mens is een wereld op zich, een relationeel veld, een communicatief systeem, mee bepaald door de structuren waarin hij leeft. Alle vormen van hulpverlening lijken elkaar steeds meer te vinden in een benadering van de mens in zijn sociale, maatschappelijke en culturele kontekst. Dit relationele of ontmoetings-denken is niet minder een belangrijk kenmerk van de anthropologische ontwikkeling, die zich in onze eeuw voltrekt. Ook van deze ontwikkeling willen we in het kort de filosofische, psychologische, theologische en in dit geval ook kort de sociologische componenten aangeven.

3.121 Menige wijsgeer, aldus *C. A. van Peursen*, heeft zich in het verleden opgesteld als een Robinson Crusoe in geestelijk opzicht, die zich zelfs kon afvragen of de medemens wel echt bestond.⁴⁹ Maar de mens staat van den beginne *in een relatie*. Daarom is de geïsoleerde, op zichzelf staande mens het eindpunt van een abstractieproces.⁵⁰ In dit opzicht markeert het bekende werk

⁴⁶ *Hummel*, a.w., p. 349.

⁴⁷ *Hummel*, a.w., p. 355 e.v.

⁴⁸ *Hummel*, a.w., p. 358.

⁴⁹ *C. A. van Peursen*, *Filosofische oriëntatie*, p. 223.

⁵⁰ *Van Peursen*, a.w., p. 226.

van de Joodse wijsgeer *M. Buber*, 'Ich und du', uit de twintiger jaren, een doorbraak in het denken. Als grondwoorden kent hij twee woordparen: 'Ich-Du' en 'Ich-Es'. Wie 'Du' zegt heeft niet een iets voor ogen, maar staat in relatie. Er bestaat ook geen 'Ich' op zichzelf, maar uitsluitend het 'Ich' van de grondwoorden 'Ich-Du' en 'Ich-Es'. Het 'Ich' wordt bepaald vanuit de relatie. Alle werkelijke leven is ontmoeting. En zo wordt de mens tot Ik aan het Gij.⁵¹ Dit relationele denken is nauw verwant aan de existentiële filosofie.⁵² Personalisme en existentiële filosofie bewerken samen, als parallelle bewegingen een doorbraak in het subject-object schema, dat tot dan het anthropologisch denken beheerst.⁵³

Wanneer G. Hummel stelt, dat een personalistische en een ontologische benadering binnen de anthropologie elkaar niet uitsluiten, maar elkaar vinden in het begrip relatie⁵⁴, kan dit het beste worden aangetoond aan de hand van de 'filosofie' van *P. Tillich*⁵⁵, bij wie 'de relatie' de structuur van het 'het zijn' bepaalt. In zijn zijsleer gaat Tillich uit van de correlatie of grondpolariteit 'Self-World'.⁵⁶ „The self having a world to which it belongs – this highly dialectical structure – logically and experimentally precedes all other structures.”⁵⁷ Dit bepaalt de menselijke ervaring. „Man experiences himself as having a world to which he belongs.”⁵⁸ De term 'zelf' omvat meer dan 'ego', ook het onbewuste valt eronder. Deze structuur is fundamenteel: „Both sides of the polarity are lost if either is lost. The self without a world is empty; the world without a self is dead.”⁵⁹ En: „The self-world polarity is the basis of the subject-object structure of reason.”⁶⁰ Andere polariteiten zijn hiervan afgeleid: individualisatie-participatie; dynamiek-vorm of vitaliteit-intentionaliteit; vrijheid-bepaaldheid. In de menselijke vervreemding wordt wat essentieel bijeenhoort existentieel gescheiden.⁶¹ Als het goed is houden in de structuur van de mens beide polen elkaar in evenwicht: „In every polarity each pole is limited as well as sustained by the other one. A complete balance between them presupposes a balanced whole.”⁶² Deze zelfde benadering treffen we aan in de

⁵¹ *M. Buber*, *Ich und Du*, p. 9 e.v. Vgl. ook *E. Levinas*, *Het menselijk gelaat*, p. 45 e.v., 88 e.v.

⁵² *B. Delfgaauw*, *De wijsbegeerte van de 20e eeuw*, p. 145 e.v., waar hij ingaat op het werk van *K. Jaspers*, *M. Heidegger*, *G. Marcel* e.a.

⁵³ *Hummel*, a.w., p. 202.

⁵⁴ *Hummel*, a.w., p. 197.

⁵⁵ We spreken hier over Tillich als filosoof, omdat het hier gaat om een wijsgerige structuurbeschrijving, die aan de theologie voorafgaat, *R. Hensen*, *Paul Tillich*, p. 65 (vgl. 2.122).

⁵⁶ *P. Tillich*, *Systematic Theology I*, p. 182: „the basic ontological structure self and world”.

⁵⁷ *Tillich*, a.w., p. 183.

⁵⁸ *Tillich*, a.w., p. 188.

⁵⁹ *Tillich*, a.w. p. 189.

⁶⁰ *Tillich*, a.w., p. 190.

⁶¹ *P. Tillich*, *The Courage to Be*, p. 81 e.v., 107 e.v.

⁶² *Tillich*, S.T., a.w., I, p. 198.

filosofische hermeneutiek van *E. Coreth*: „Es gibt für den Menschen keinen Selbstvollzug ohne Weltvollzug, keine Selbsterfahrung ohne Welterfahrung, kein Selbstverständnis ohne Weltverständnis. Es gehört zum Wesen des Menschen, in der Welt zu sein und Welt zu haben.”⁶³

Beide relationele benaderingen, zowel de personalistisch-existentialistische lijn als de ontologisch-homeostatische lijn kunnen doorgetrokken worden naar de psychologie, resp. een fenomenologische en de dynamische benadering van de psychologie en naar de psychotherapie. De existentialistische lijn vinden we terug in de anthropologische psychotherapie⁶⁴, b.v. in de logotherapie van *V. E. Frankl*.⁶⁵ De benadering van *Tillich* in zijn eigen studie over de angst⁶⁶ en bij *K. Menninger* c.s.⁶⁷ Ook, zoals we zagen, in de 'pastoral-counseling'-beweging, met name bij *S. Hiltner* en in Nederland bij *W. Zijlstra*.⁶⁸ Zie ook de volgende hoofdstukken.

Ook de oudere psychologie, aldus *A. L. Janse de Jonge*, ging te gemakkelijk uit van 'substantiverende opvattingen omtrent de menselijke psyche', waartegenover met kracht het relatiebegrip naar voren is gebracht.⁶⁹ Voorbereid door denkers als *M. Scheler* en *M. Heidegger*, om slechts deze namen te noemen, ontwikkelt zich – volgens de beschrijving van *J. H. van den Berg*⁷⁰ – vanaf omstreeks 1925 schoorvoetend en aarzelend een nieuwe psychologie, op basis waarvan elk hoofdstuk in de psychologie en psychiatrie herschreven zou kunnen worden. Deze houdt niet alleen in een protest tegen elke opdeling van de mens, maar ook tegen het solipsisme dat de mens slechts verstaat als enkeling, terwijl naast de tot dan geldende natuurwetenschappelijke benadering van de psychologie een geesteswetenschappelijke benadering als zeker zo belangrijk wordt gezien. De medemens komt nabij. Het menselijk bestaan wordt gezien als communicatie. Binnen de nieuwe, fenomenologische, psychologie krijgt naast de ik-zelf-verhouding en de ik-gij-verhouding het begrip 'persoon' volle aandacht. De mens als persoon is de mens in verbondenheid met de wereld, waarin hij leeft.⁷¹ De ontwikkeling van de persoon kan eveneens gezien worden als een proces van socialisatie,⁷² waarmee we op het terrein van de sociale psychologie komen.

We kunnen daarom de mens verstaan als een communicatief systeem, van

⁶³ *E. Coreth*, *Grundfragen der Hermeneutik*, p. 73 v.

⁶⁴ Vgl. b.v. *R. Goetschi*, *Der Mensch und seine Schuld*, p. 223 e.v.; *G. Hellinga*, *Tussen aanhalingstekens*, p. 33 e.v. spreekt van 'Daseinsanalytici'.

⁶⁵ *V. E. Frankl*, *Ärztliche Seelsorge*; *Hellinga*, a.w., p. 38 e.v.

⁶⁶ *P. Tillich*, *The courage to be*.

⁶⁷ *K. Menninger* e.a., *The Vital Balance*.

⁶⁸ *W. Zijlstra*, *Pastoraat en bevrijding*, in: *RhW*, jg. 16, nr. 4.

⁶⁹ *A. L. Janse de Jonge*, *Anthropologie en geestelijke volksgezondheid*, p. 40.

⁷⁰ *J. H. van den Berg*, *Kroniek der psychologie*, 11 e.v., 52 e.v.

⁷¹ *A. L. Janse de Jonge*, *De mens in zijn verhoudingen*, p. 97 e.v.; *A. Oldendorff*, *De psychologie van het sociale leven*, p. 31 e.v.

⁷² *W. G. Hagens* en *H. van Praag*, *Sociale psychologie*, p. 5.

jongsaf opgenomen in relaties: de ouders, het gezin, de sociale groep of kerkelijke groepering waarvan hij deel uitmaakt, de samenleving en de cultuur waarin hij leeft.⁷³ Men kan hier denken aan concentrische cirkels die in steeds bredere kring de ervaringswereld van de mens vormen en zijn relationele veld structureren.

Daarmee komen ook sociaal-culturele componenten binnen het gezichtsveld. Uit allerlei signalementen blijkt, dat de mens zich anders verhoudt tot de hem omringende wereld dan in het verleden. Gewezen wordt op processen van differentiatie, secularisatie, industrialisatie en urbanisatie die zich in onze tijd voltrokken hebben.⁷⁴ Maatschappij-kritische stromingen binnen de sociologie wijzen op een proces van vervreemding en aanpassing aan de kapitalistische structuren die onze samenleving bepalen.⁷⁵

Deze benadering, waarbij we 'de mens in zijn wereld' beschrijven in steeds bredere cirkels, ligt in deze studie voor de hand. Een complementaire benadering, die inzet bij de invloed die van maatschappelijke structuren op de mens uitgaat is eveneens mogelijk en noodzakelijk.⁷⁶ Zie verder: 5.23 en met het oog op de verhouding van kerk en samenleving 8.12.

3.122 Ook in de nieuwere *theologische anthropologie* vinden we het relationele denken terug. Voor K. Barth ligt de zin van het menselijk bestaan in de ontmoeting met de medemens: „die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen.”⁷⁷ Daarom geldt: „So ist das Wort 'Du' dem Worte 'Ich' ... immanent ...”⁷⁸ Barth leidt zijn anthropologie af uit de christologie. De zin van het mens-zijn van Jezus ligt voor hem hierin, dat hij „der Mensch für den Menschen, für den und für die anderen Menschen, für den und für die Mitmenschen” is.⁷⁹ Ons treft evenwel de overeenstemming met M. Buber en de invloed die van het contemporaine anthropologische denken op Barth is uitgegaan. W. Pannenberg neemt uit de algemene anthropologie het begrip 'Weltoffenheit' over, evenals het spreken over „der Mensch als Geschichte”.⁸⁰ Dit betekent ook leven in relatie. „Die Lebensgeschichte des einzelnen, die wir bisher betrachtet haben, vollzieht

⁷³ Vgl. R. Riess, Seelsorge, p. 113 e.v.

⁷⁴ Vgl. Riess, a.w., p. 15 e.v.; G. Dekker, De mens en zijn godsdienst, p. 86 e.v.; H. Cox, The Secular City; G. Winter, The New Creation as Metropolis; D. von Oppen, Der sachliche Mensch, p. 25 e.v.; D. Riesman e.a., The Lonely Crowd, p. 17 e.v.; A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, p. 214 e.v.; C. Aalders, Bewaking van het bewustzijn is noodzaak, in RhW, jg, 19, p. 36 e.v.; F. Boerwinkel, Einde of nieuw begin, p. 17 e.v.

⁷⁵ H. Hoefnagels, Sociologie en maatschappijkritiek; H. de Jager, Mensbeeld en maatschappijmodellen, p. 206 e.v.

⁷⁶ Vgl. H. Seifert en H. J. Clinebell, Personal Growth and Social Change.

⁷⁷ K. Barth, Kirchliche Dogmatik III, 2, p. 290.

⁷⁸ Barth, a.w., p. 293.

⁷⁹ Barth, a.w., p. 248.

⁸⁰ W. Pannenberg, Was ist der Mensch? p. 5 e.v., 95 e.v.

sich nicht in künstlicher Abgeschlossenheit, sondern ist ganz und gar verflochten in die Geschichte anderer Menschen, in die Gemeinschaft, in der der Einzelne die Erfüllung seines besonderen Strebens findet und der er mit seiner Tätigkeit dient." ⁸¹ Wanneer hij vervolgens stelt dat de enkeling zijn individualiteit alleen kan verwerven door de dienst aan de gemeenschap, doet dit denken aan de polariteit van individualisatie en participatie bij P. Tillich.

Wat de nederlandse theologie betreft verwijzen wij opnieuw naar G. C. Berkouwer en H. Berkhof. Berkouwer wil volle aandacht schenken aan het bijbelse 'in relatie staan' zonder daarmee in dilemma's te vervallen: „Er is geen sprake van, dat hierdoor een dilemma zou worden opgeroepen: werkelijkheid óf relatie?; ontologisch of rationeel? om vanuit dit dilemma dan voor het 'relationele' te kiezen, want juist dit dilemma valt geheel buiten de tendens van het bijbels getuigenis, dat niet de werkelijkheid aan de relatie opoffert, maar ons juist die werkelijkheid in die relatie tot God aanwijst als volle creatuurlijke werkelijkheid." ⁸² Het bijbelse 'in-relatie-zijn', zoals Berkouwer er over schrijft, speelt zich af 'coram Deo'. Het relationele denken wordt eveneens sterk benadrukt door H. Berkhof: „Wij zien nu weer heel duidelijk dat de relaties geen aanhangsel van het wezen zijn, maar zelf het wezen van de mens uitmaken." ⁸³ Hij spreekt van een drievoudige relatie, tot God, tot de naaste en tot de natuur. Daarin bestaat het Beeld Gods van de mens. ⁸⁴ Later omschrijft hij de mens als 'een antwoordelijk wezen' ⁸⁵ dat eerst in de relatie tot zichzelf komt. Hij legt hierbij een verbinding tussen de theologie en de menswetenschappen: "In het centraal stellen van de relatie staat de theologie naast de hedendaagse fenomenologie, die ook de psychologie, psychiatrie, sociologie en pedagogie heeft beïnvloed." ⁸⁶ Een meer structurele benadering van de mens in zijn wereld treffen we vooral aan in verschillende vormen van bevrijdingstheologie. ⁸⁷

3.13 De mens: bewust en onbewust

Voor een anthropologie van de hulpverlening zijn via de ontwikkeling van de dieptepsychologie gewonnen inzichten van grote betekenis. De in de vorige paragraaf beschreven verbreding moet gevolgd worden door een verdieping van het mensbeeld, om zo meer zicht te krijgen op de psychische structuur van de mens. De psychoanalytische theorie heeft vanaf het begin van deze eeuw op alle gebieden van de menselijke cultuur grote invloed gehad en ook op het vlak van de helpende relatie de visie op de mens mee bepaald.

⁸¹ Pannenberg, a.w., p. 98.

⁸² Berkouwer, a.w., p. 32.

⁸³ Berkhof, a.w., p. 46.

⁸⁴ Berkhof, a.w., p. 32 e.v.

⁸⁵ H. Berkhof, Christelijk geloof, p. 191.

⁸⁶ Berkhof, a.w., p. 192.

⁸⁷ We volstaan hier met een verwijzing naar G. Gutiérrez, Theologie van de bevrijding en P. Freire, Pedagogie van de onderdrukten.

3.131. De dieptepsychologie steunt op de overtuiging dat het innerlijk van de mens 'een gelaagd bestaan'⁸⁸ is, waarbij lagen van oppervlakkig tot diep kunnen worden onderscheiden. Centraal staat de ontdekking van het onbewuste, zoals W. Uhsadel het uitdrukt: „Die Entdeckung des Unbewussten durch Sigmund Freud ist eine grosse Leistung, die an Rang den umwälzenden Erkenntnissen der modernen Physik gleichzusetzen ist.”⁸⁹ Zo wordt duidelijk dat de mens niet een eenheid is maar een tweeheid, een bewuste en een onbewuste persoon, waarbij de onbewuste de betekenis heeft van een anti-ik. Voorts dat ieder mens in zijn doen en laten affectief bepaald wordt, zodat de rede op de tweede plaats komt, terwijl de mens eeuwenlang een redelijk wezen genoemd is. Tenslotte dat het onbewuste voor een groot deel bestaat uit het onverwerkte verleden van de mens. Zo kan men de eerste publikatie op het terrein van de dieptepsychologie van de hand van Breuer en Freud samenvatten.⁹⁰ Met name Freud is er van overtuigd dat dit niet alleen geldt voor neurotische patiënten maar voor alle mensen. Zijn werk blijft er op gericht vanuit de ervaring psychologische wetten en wetmatigheden op het spoor te komen en lange tijd heeft hij de hoop gekoesterd zijn psychologie, als een 'voorlopige' wetenschap, in de fysiologie te kunnen laten opgaan.⁹¹ Voor deze meer systematische bezinning op de mens introduceert hij de term 'metapsychologie'.⁹²

Vanuit anthropologisch gezichtspunt zijn in het denken van Freud voor ons besef twee dingen van groot belang. Allereerst de nadruk die hij legt op de betekenis van de eerste levensfasen voor de verdere ontwikkeling van de mens. Hij gaat hierbij uit van de kinderlijke sexualiteit die gericht is op lustbevrediging via de erogene zones. Hieraan ten grondslag ligt de geslachtsdrift, vergelijkbaar met honger als drift tot voedselopname. Hiervoor gebruikt hij het woord libido. Zo komt hij globaal tot een onderscheiding in drie fasen: de orale, anale en fallische of oedipale fase.⁹³ De laatste fase loopt tot ongeveer het zesde levens-

⁸⁸ J. H. van den Berg, *Dieptepsychologie*, p. 10.

⁸⁹ Uhsadel, a.w., p. 66. J. C. A. Fetter, spreekt van 'een copernicaanse wending', *Menschbeschouwing en zielszorg*, p. 51. Overigens is de dieptepsychologie een ontdekking van Freuds 'leermeester' J. Breuer, te dateren in het jaar 1882, in de relatie tot diens patiënte Anna O, vgl. *Van den Berg*, a.w., p. 19 e.v. In 1893 verschijnt hierover een gezamenlijke publikatie van Breuer en Freud, vgl. S. Freud, *Gesammelte Werke* I, 3 e.v., *Een Fall von Hypnotischer Heilung*.

⁹⁰ Vgl. *Van den Berg*, a.w., p. 30 v.

⁹¹ G. Bally, *De psychoanalyse van Sigmund Freud*, p. 13.

⁹² Freud, GW, a.w., X, p. 281, in: *Das Unbewusste*. „Ich schlage vor, das es eine metapsychologische Darstellung genannt werden soll, wenn es gelingt, einen psychischen Vorgang nach seinen dynamischen, topischen und ökonomischen Beziehungen zu beschreiben." Vgl. Bally, a.w., p. 76 e.v.; *van den Berg*, a.w., p. 117.

⁹³ Freud, GW, a.w., V, p. 98 e.v., in: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* 2, *Die infantile Sexualität*; Bally, a.w., p. 32 e.v.; *van den Berg*, a.w., p. 81 e.v.; *Wjss*, a.w., p. 50 e.v.

jaar. Neurosen, die op latere leeftijd voorkomen gaan terug op storingen in een van deze fasen.

Naast zijn driftenleer heeft vooral zijn ik-psychologie ingang gevonden. Deze krijgt een voorlopige afsluiting in zijn studie over 'Das Ich und das Es'.⁹⁴ Via zijn denken over het onbewuste, dat ontstaat door een proces van verdringing, komt Freud tot een onderscheiding van drie instanties of gebieden in de mens: Het 'Es', het 'Ich' en het 'Über-Ich'. Hij stelt zich op het standpunt dat een mens niet leeft, maar geleefd wordt, door onbekende machten, die hem in hun greep hebben. Deze zijn gehuisvest in het 'Es', het onbewuste. In confrontatie met de buitenwereld moet het 'Ich' zich voortdurend zien te handhaven tegenover driftimpulsen vanuit het 'Es' en van een morele dwang, die voortkomt uit het 'Über-Ich': „Nach beiden Seiten hilflos, wehrt sich das Ich vergeblich gegen die Zumutungen des mörderischen Es wie gegen die Vorwürfe des strafenden Gewissens.”⁹⁵ Psychoanalyse is hierop gericht, dat het 'Ich' terrein wint: „Wo Es war, soll Ich werden.”⁹⁶ Freud maakt hier een vergelijking met de drooglegging van de zuiderzee! Zo laat zich zijn 'topica' als leer van het psychisch systeem in grote lijnen tekenen.⁹⁷

3.132 Beide gezichtspunten zijn van *blijvende betekenis*, ondanks herzieningen die in de loop der tijd van verschillende zijde zijn aangebracht. Deze hangen samen met enkele grondbezwaren tegen Freuds conceptie. Zo is het goed te bedenken dat het onbewuste een hypothese is.⁹⁸ H. M. M. Fortmann, die hieraan herinnert wijst bovendien op het bezwaar, dat terecht tegen Freud is ingebracht, n.l. dat van een 'psychologie in de derde persoon'.⁹⁹ Psychische processen zijn door hem tot entiteiten gemaakt. Hij opereert met schema's ontleend aan de natuurwetenschappen.¹⁰⁰ Zonder het zelf te willen valt Freud terug in de oude mechanistische psychologie.¹⁰¹ Zijn grondinspiratie is immers: kennis te verschaffen omtrent het konkrete individu.¹⁰² Nu kan men het met Fortmann eens zijn dat 'bewust of onbewust' geen dilemma mag worden zonder, zoals hij doet, de theorie van het onbewuste een achteruitgang en een absurde hypothese te noemen.¹⁰³ W. Zijlstra herinnert in dit verband aan de z.i. vruchtbare onderscheiding van C. G. Jung tussen het 'Ik' als centrum van bewust leven en het 'Zelf' als het centrum van de totale persoonlijkheid.¹⁰⁴ Het enige wat

⁹⁴ Freud, G.W., a.w., XIII, p. 235 e.v. in: Das Ich und das Es.

⁹⁵ Freud, G.W., a.w., XIII, p. 283 in: idem.

⁹⁶ Freud, G.W., a.w., XV, p. 86, in: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.

⁹⁷ vgl. ook Bally, a.w., p. 97 e.v.; Van den Berg, a.w., p. 115 e.v.; Wyss, a.w., p. 57 e.v.

⁹⁸ H. M. M. Fortmann, a.w., I, p. 438.

⁹⁹ Fortmann, a.w., p. 434 e.v.

¹⁰⁰ Fortmann, a.w., p. 434.

¹⁰¹ Fortmann, a.w., p. 438.

¹⁰² Fortmann, a.w., p. 436.

¹⁰³ Fortmann, a.w., p. 445 v.

¹⁰⁴ W. Zijlstra, Klinische Pastorale Vorming, p. 169; zie verder 3.152.

wij van het Zelf kennen is het Ik. Als aspecten van het onbewuste noemt Zijlstra vervolgens: het relationele aspect, het bewarende aspect, het potentiële aspect, het chaos-aspect, het complementaire aspect en het autonoom-dynamische aspect.¹⁰⁵ Jung maakt onderscheid tussen het persoonlijke onbewuste en het z.g. collectieve onbewuste, de wereld van de archetypen.¹⁰⁶ Verder heeft hij grote bezwaren tegen wat hij noemt het dogma van 'de sexuele libido', dat z.i. bij Freud als een deus absconditus funktioneert.¹⁰⁷ Toch is het vooral *K. Horney*, die op heldere wijze onderscheid maakt tussen het vergankelijke en het onvergankelijke in het werk van Freud. Tegenover zijn 'biologistisch' uitgangspunt plaatst zij haar visie op 'the neurotic personality of our time', waarmee zij wijst op culturele en sociologische factoren die mee bepalend zijn voor een neurose.¹⁰⁸ Tot de onvergankelijke vondsten van Freud rekent zij de onbewuste motivatie, de verdringing, de passionele bepaaldheid van het menselijk handelen en het determinisme in het doen en laten van de mens.¹⁰⁹

Tegen deze achtergrond vraagt Freuds visie op de eerste levensfasen herziening. Zo kan de menselijke behoefte aan genegenheid moeilijk vanuit een onbevredigde libido verklaard worden. De verklaring hiervoor moet buiten het terrein van de sexualiteit gezocht worden.¹¹⁰ Dit neemt niet weg dat de psychoanalytische benadering van de eerste levensfasen nog altijd een belangrijke plaats inneemt in de neurosenleer, b.v. bij *P. C. Kuiper*.¹¹¹ *H. Faber* ontwikkelt de hypothese dat in deze fasen godsdienstige patronen tot ontwikkeling komen en bouwt hierop zijn ontwerp van een godsdienstpsychologie.¹¹² De lijn van Freud wordt op nieuwe wijze vooral doorgetrokken in de ontwikkelingspsychologie van *E. H. Erikson*, niet zozeer onder het gezichtspunt van de ontwikkeling van de sexualiteit maar van de identiteit. Hij onderscheidt acht fasen, die het hele leven van een mens omspannen. Hij richt zich daarbij op het geheel van gevoelens en gedragingen, op basis van een epigenetisch principe dat er van uitgaat dat aan alles wat groeit een 'ground plan' ten grondslag ligt.¹¹³ Om dit te volbrengen moet in elke fase een crisis overwonnen worden. Zo staan in de eerste drie levensfasen resp. 'trust' en 'mistrust', 'autonomy' en 'shame, doubt', 'initiative' en 'guilt' tegenover elkaar.¹¹⁴

Ten aanzien van de 'ik-psychologie' is van belang dat Freuds dochter *Anna Freud* met haar studie over de afweermechanismen heeft aangetoond, dat het

¹⁰⁵ Zijlstra, a.w., p. 170 e.v.

¹⁰⁶ C. G. Jung, Von den Wurzeln des Bewusstseins, p. 10 e.v.

¹⁰⁷ C. G. Jung, Erinnerungen Träume Gedanken, p. 156.

¹⁰⁸ K. Horney, The Neurotic Personality of Our Time, p. 30 e.v.

¹⁰⁹ K. Horney, New Ways in Psychoanalysis, p. 18 e.v., vgl. Van den Berg, a.w. p. 228 v.

¹¹⁰ Horney, The Neurotic Personality, a.w., p. 147 e.v.

¹¹¹ P. C. Kuiper, Neurosenleer, p. 44 e.v.

¹¹² H. Faber, Cirkelen om een geheim, p. 183.

¹¹³ E. H. Erikson, Identity, Youth and Crisis, p. 92 e.v.

¹¹⁴ Erikson, a.w., p. 94; E. H. Erikson, Childhood and Society, p. 239 e.v.

'Ich' minder kwetsbaar is dan Freud aannam. Het kan zich verdedigen waardoor het ik gesterkt wordt.¹¹⁵ Tot een meer dynamische benadering komt *K. Menninger*, die uitgaat van het z.g. 'homeostatisch evenwicht' waar elk organisme naar streeft.¹¹⁶ (Dit is een van grondbeginselen van de cybernetica en speelt een rol in de communicatietheorie.¹¹⁷) Zo moet een psychische ziekte verstaan worden als een stoornis en herstel van een inwendig en uitwendig evenwicht. Het 'Ich' funktioneert hierbij als contrôle-instantie.¹¹⁸ Verstoring van het evenwicht zet aan tot aanpassing en afweer. Hier liggen verbindingen met de vorige paragraaf, de relatie ik-wereld. In dit verband kan ook gewezen worden op het door *F. Riemann* geschetste patroon van grondangsten, die teruggaan op twee antinomieën waarvan die tussen 'Ich-Aufgabe' en 'Ich-Werdung' er één is.¹¹⁹

3.133 Zo zien we dat de psychoanalytische theorie mogelijkheden tot vernieuwing in zich heeft en zijn betekenis houdt voor het verstaan van de menselijke psyche. De vraag die overblijft is die naar een verbinding met *theologische gezichtspunten*. *G. Hummel* merkt op, dat men de resultaten van de dieptepsychologie verschillend kan interpreteren, maar niet kan ontkennen. Ook de theologie moet er zich mee bezig houden: „Wer 'Logos' sagt, sagt auch 'Psyche'.”¹²⁰ Van de door hem behandelde theologen doet *K. Barth* de dieptepsychologie met een enkel woord af en heeft alleen *P. Tillich* er werkelijke aandacht voor. Nu maakt de religiekritiek van Freud de huiver van theologische zijde niet onbegrijpelijk, maar terecht wijst *J. Scharfenberg* er op dat dit nog niet rechtvaardigt, dat de discussie met Freud zich op zo'n 'erschreckend niedrigem Niveau' heeft afgespeeld.¹²¹ Op het gebied van de praktische theologie is het met name *O. Haendler*, die de betekenis van de dieptepsychologie heeft onderkend en van mening is dat deze zich als wetenschap en praxis met elke wereldbeschouwing laat verenigen.¹²² *W. Uhsadel* ziet, in tegenstelling tot Freud, bij met name *A. Adler* en *C. G. Jung* mogelijkheden voor een correlatie met een christelijk-theologische anthropologie.¹²³

We willen voorlopig volstaan met op te merken, dat de bijbel volop oog heeft voor de diepten van het mens-zijn: de mens in zijn vervreemding, angst en schuld.¹²⁴ De dieptepsychologie helpt ons bij een analyse van de duistere

¹¹⁵ *A. Freud*, Das Ich und die Abwehrmechanismen.

¹¹⁶ *K. Menninger*, a.w., p. 76 e.v.

¹¹⁷ vgl. b.v. *Riess*, a.w., p. 107; *P. Watzlowick* e.a., *Pragmatics of Human Communications*, met name par. 4.4.

¹¹⁸ *Menninger*, a.w., p. 97 e.v.

¹¹⁹ *F. Riemann*, *Grundformen der Angst*, p. 14 (zie verder: 5.321).

¹²⁰ *Hummel*, a.w., p. 256.

¹²¹ *J. Scharfenberg*, *Sigmund Freud und seine Religionskritik*, p. 20.

¹²² *Haendler*, a.w., p. 129 e.v.

¹²³ *Uhsadel*, a.w., p. 72 e.v.

¹²⁴ Hierbij wordt nogal eens verwezen naar de gespletenheid van de mens, zoals beschreven in Rom. 7,7-25, vgl. b.v. *Goetschi*, a.w., p. 364.

krachten, die in een mens werken. Zij brengt ons op het spoor van wetmatigheden en daarmee van de onvrijheid van de mens. Zal het evangelie werkelijk een kracht tot bevrijding zijn, dan zal het ook op deze patronen inwerken. Daarbij weet de bijbel niet alleen van 'Schuldannahme' maar ook van 'Schuldvergebung'.¹²⁵ Schuldgevoel is nog iets anders dan zondebesef. Het laatste komt daar op, waar het leven van een mens niet alleen verstaan wordt in relatie tot zichzelf en de ander, maar vanuit de relatie tot God. Dit maakt een louter biologisch en materialistisch verstaan van de mens onmogelijk, waarvan –zoals we zagen– ook in nieuwere psychoanalytische ontwikkelingen geen sprake meer is. Maar de bijbel geeft een nog verdere radikaliserende confrontatie van de mens met God.¹²⁶ De basisangsten komen pas werkelijk tot rust vanuit het geloof in Jezus Christus.¹²⁷

3.14 *De mens: groei en zelfverwerkelijking*

Wanneer we spreken over 'de hele mens in zijn relaties' en 'de mens in zijn wereld' vraagt nog een ander aspect onze aandacht: de eigen levensgeschiedenis van deze mens. Op het terrein van de hulpverlening is vrij algemeen het inzicht gegroeid dat de mens gezien moet worden in het perspectief van zijn persoonlijke groei en ontwikkeling. De gezondheid van een mens hangt samen met zijn mogelijkheden tot ontplooiing, in lichamelijk, geestelijk en sociaal opzicht, in relatie tot zijn naaste omgeving en de hele samenleving.¹²⁸ Deze benadering wordt gekenmerkt door een grote mate van vertrouwen in de mogelijkheden tot ontplooiing, die een mens in zich heeft. Als uitdrukking hiervan heeft het begrip 'zelfverwerkelijking' ingang gevonden, waaronder verstaan wordt het proces van volle ontplooiing van menselijke mogelijkheden en uitgroei tot degeene, die men in aanleg is.¹²⁹ In aansluiting hierop wordt onder hulpverlening die hulp verstaan, waardoor iemand geholpen wordt zichzelf te helpen.

3.141 Deze 'filosofie' met betrekking tot het menselijk leven is vooral ontwikkeld binnen de kring van de z.g. 'humanistische psychologie', met als centrale figuur A. Maslow¹³⁰, ook wel genoemd de psychologie van 'the third force', de derde weg in onderscheiding van de psychoanalytische lijn van S. Freud en de behavioristische lijn van J. B. Watson.¹³¹ In deze kring ontwikkelt zich een

¹²⁵ Goetschi, a.w., p. 364.

¹²⁶ Goetschi, a.w., p. 365.

¹²⁷ W. Zijlstra, Pastoraat en bevrijding, a.w., p. 48.

¹²⁸ M. A. Bremer-Schulte, Medehelpers in de geestelijke gezondheidszorg, p. 5.

¹²⁹ Bremer-Schulte, a.w., p. 28.

¹³⁰ Overigens ziet Maslow zelf deze nieuwe visie op de mens als een beweging, het werk van veel mensen, waaraan niet één bepaalde naam verbonden kan worden. Vgl. zijn voorwoord in F. Goble, The Third Force, p. IX v.

¹³¹ Goble, a.w., p. 14 e.v. Over het behaviorisme: K. B. Madsen, De ontwikkeling van de psychologie, p. 86 e.v.; A. C. Zijdeveld, De theorie van het symbolisch

veel minder deterministische visie op de mens, een geloof in menselijke mogelijkheden.

Toch kan deze benadering niet losgezien worden van die in de vorige paragraaf. Daar noemden we al de naam van *E. H. Erikson*, die samen met *E. Fromm* gerekend kan worden tot de overgangsfiguren tussen de psychoanalytische school en de humanistische psychologie, of zo men wil tussen het Europese en Amerikaanse denken. Want het gaat ook om een verschil in cultureel klimaat. Bij *Erikson*¹³² is de ontplooiing voortdurend en telkens afhankelijk van de aansluiting die iemand vindt in persoonlijke relaties en in relatie tot de samenleving. Op basis van het epigenetisch principe¹³³ ontwikkelt zich een 'basic sense', wat vertaald kan worden met het woord 'grondhouding'¹³⁴. Deze wordt als het goed is gekenmerkt door een innerlijke harmonie, 'het grondgevoel der innerlijke identiteit', dat zich ontwikkelt door crises heen, waardoor elke fase in het leven van de mens ook zijn specifieke kwetsbaarheid heeft.¹³⁵ Maar in elke fase is er vooral een nieuw wonder van krachtsontplooiing, een nieuwe hoop.¹³⁶ Een mens is zijn leven lang bezig zichzelf te worden; zijn identiteit ligt voor hem. Dit zichzelf worden verbindt Erikson ook met het vinden van een eigen levensoriëntatie, een „ideological commitment, however implicit in a 'way of life' ".¹³⁷ Zo hangt de psychische gezondheid van een mens samen met rijping en ontplooiing in zeer ruime zin. Ook volgens *Fromm* schrijft de menselijke 'natuur' zelf de wetten voor, die gelden voor de geestelijke gezondheid.¹³⁸ Na de lichamelijke geboorte gaat volgens hem het proces van geboren worden door, ja het hele leven van een mens is het proces van zichzelf geboren te laten worden ('giving birth to himself').¹³⁹ Altijd weer staat hij voor de keus van regressie of progressie, een proces dat in nauwe verbinding staat met de cultuur, de samenleving waarvan men deel uitmaakt. Ook volgens hem heeft de mens hierbij behoefte aan een oriëntatiesysteem, zoals door verschillende geestelijke leiders – waaronder Jezus – door de eeuwen heen is aangereikt.¹⁴⁰

Als overgang naar de humanistische psychologie moet het werk van *Ch.*

interactionisme, p. 57 e.v.; *B. J. Kouwer en J. Linschoten*, Inleiding tot de psychologie, p. 38 e.v.

¹³² Een overzicht van het werk van Erikson vinden we bij *H. C. I. Andriessen*, *Groei en grens in de volwassenheid*, pg. 328-369.

¹³³ *Erikson*, a.w., p. 92.

¹³⁴ *Andriessen*, a.w., p. 333.

¹³⁵ *Erikson*, a.w., p. 95 v.

¹³⁶ *E. H. Erikson*, *Childhood and Society*, p. 239 e.v.

¹³⁷ *Erikson*, *Identity*, a.w., p. 188.

¹³⁸ *E. Fromm*, *The Sane Society*, p. 14, waar hij spreekt van 'normative humanism'.

¹³⁹ *Fromm*, a.w., p. 26.

¹⁴⁰ *Fromm*, a.w., p. 69. Het is bekend dat Fromm in dit verband negatief oordeelt over het Lutheranisme en het Calvinisme, p. 15 en 56; vgl. ook zijn: *Escape from Freedom*, p. 63 e.v.

Bühler genoemd worden. Mede door haar werk, aldus H. C. I. Andriessen, valt er nu een duidelijke stroming in de psychologie aan te wijzen die de dynamiek van de persoon en zijn streven naar doel en zin op de voorgrond plaatst, waardoor de psychologie opnieuw met de filosofie verbonden wordt.¹⁴¹ Volgens Bühler zijn er vier grondtendenties aan te geven van waaruit het leven van een mens zich ontwikkelt: 'Bedürfnisbefriedigung', 'Selbstbeschränkende Anpassung', 'Schöpferische Expansion' en 'Aufrechterhaltung innerer Ordnung'.¹⁴² Deze grondtendenties zijn werkzaam in elke levensperiode, al zal nu eens de ene, dan de andere domineren. Ook kan een bepaalde tendentie onderontwikkeld blijven. Culturele invloeden bepalen mee het patroon.¹⁴³ De tendentie van de bevrediging van behoeften wordt later door met name A. Maslow uitgebouwd. De andere grondtendenties geven blijk hiervan dat Bühler zowel oog heeft voor homeostatische processen van aanpassing, in het spoor van de psychoanalytische theorie, als voor creatieve mogelijkheden tot ontplooiing in de mens, terwijl evenmin een oriëntatie op waarden ontbreekt.¹⁴⁴ Vanuit deze tendenties krijgt het thema van de zingeving of levensvervulling de aandacht: 'die Hinbewegung auf oder die Motivation zu Erfüllungen'.¹⁴⁵ Een visie op de menselijke persoonlijkheid, waarin ontplooiing, doelstellingen, normen en waarden een grote rol spelen treffen we eveneens aan in het werk van G. W. Allport.¹⁴⁶

Als persoonlijkheidstheoreticus moet vooral genoemd worden A. Maslow.¹⁴⁷ Hij ziet in het existentialisme een bevestiging van de in zijn kring gegroeide psychologische inzichten, waaruit blijkt dat Europese filosofen en Amerikaanse psychologen niet zover van elkaar staan. Zo geeft het existentialisme aan deze psychologie een filosofische basis.¹⁴⁸ Zijn motivatietheorie gaat uit van een fundamentele tendens tot psychische groei. Alle specifieke behoeften van een mens kunnen naar zijn mening teruggevoerd worden op een vijftal basisbehoeften, die in een hiërarchie te ordenen zijn: fysiologische behoeften, behoefte aan veiligheid, behoefte aan saamhorigheid en liefde, behoefte aan achting en behoefte aan zelf-aktualisering.¹⁴⁹ De eerste vier niveaus vormen

¹⁴¹ Andriessen, a.w., p. 18 v. Hij geeft in dit verband als volgt een stelling van G. W. Allport weer: „Filosofie over de persoon is niet te scheiden van psychologie over de persoon. Wie studeert, doet goed zich deze waarschuwing voor de geest te houden.” p. 19.

¹⁴² Ch. Bühler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, p. 29.

¹⁴³ Vgl. Andriessen, a.w., p. 20 e.v.

¹⁴⁴ Vgl. ook H.-G. Gadamer, P. Vogler (hrg.), *Neue Anthropologie* 5, p. 374 e.v.; Andriessen, a.w., p. 24 e.v.

¹⁴⁵ Bühler, a.w., p. 44.

¹⁴⁶ Vgl. b.v. G. W. Allport, *Becoming*, waarin een aantal psychologische grondvragen behandeld worden.

¹⁴⁷ Een samenvatting van het denken van Maslow vinden we bij Goble, a.w.

¹⁴⁸ A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, p. 9 e.v.

¹⁴⁹ A. Maslow, *Motivation and Personality*, p. 35 e.v.

samen de 'deficiency needs' omdat ze worden ervaren als een tekort. Daarbovenuit gaan de 'growth-needs'. Zij worden ervaren als bevredigend en aangenaam en kunnen omschreven worden als het verlangen om meer en meer te worden wat men is, om alles te worden wat men in staat is te worden.¹⁵⁰ Op het laatste spoor verder gaande, dat van de gezonde 'self-actualization', ontdekt Maslow een aantal nieuwe waarden¹⁵¹ die de mens meestal als 'top-ervaringen' ('peak-experiences') beleeft, in een situatie van grote vrijheid waarin de dingen een waarde in zichzelf hebben.¹⁵² Een vrije keuze van de geïntegreerde, gezonde mens is ook die voor morele en religieuze waarden. Daarmee komen zijn hogere aspiraties, zijn idealen en geestelijk leven binnen het gezichtsveld van de psychologie.¹⁵³

Wanneer we langs deze lijn de zorg voor de medemens benaderen draagt deze volgens M. Mayeroff het karakter van 'caring, as helping another grow and actualize himself', als een proces, het aangaan van een relatie met de ander.¹⁵⁴ De praktische uitwerking van deze filosofie is vooral het werk van C. R. Rogers.¹⁵⁵ Zijn centrale hypothese is deze: „If I can provide a certain type of relationship, the other person will discover within himself the capacity to use that relationship for growth, and change and personal development will occur.”¹⁵⁶ Al in zijn eerste belangrijke publikatie gaat hij uit van 'the therapeutic relationship itself as a growth experience'¹⁵⁷. Heel zijn therapeutisch werk is erop gericht aansluiting te zoeken bij de krachten tot groei en ontplooiing, die de mens zelf in zich heeft.

Eerder zagen we hoe deze visie op de mens de Amerikaanse pastorale theologie doortrokken heeft. We denken hier met name aan S. Hiltner, die eveneens hiervan uitgaat „that the potential resources for the cure of personality troubles may be understood to be within the person . . .”¹⁵⁸ Zo mag onder 'pastoral counseling' verstaan worden „the attempt by a pastor to help a parishioner help himself, granted that certain conditions are present.”¹⁵⁹ Daarmee staan we ook hier voor de vraag naar de verbinding van deze psychologische en gedeeltelijk filosofische gezichtspunten met theologische inzichten.

3.142 Ook de bijbel heeft oog voor de unieke levensgeschiedenis van ieder

¹⁵⁰ Maslow, a.w., p. 46 e.v.

¹⁵¹ Maslow, *Toward a Psychology of Being*, p. 83. (Hij spreekt van 'values of Being', 'B-values').

¹⁵² Maslow, a.w., p. 71 e.v.

¹⁵³ A. Maslow, *Religions, Values and Peak-experiences*, p. XII: „Peak-experiences . . . are secularized religious or mystical or transcendent experiences . . .”

¹⁵⁴ M. Mayeroff, *On Caring*, p. 1.

¹⁵⁵ Vgl. par. 2.122.

¹⁵⁶ C. R. Rogers, *On Becoming a Person*, p. 33.

¹⁵⁷ C. R. Rogers, *Counseling and Psychotherapy*, p. 30.

¹⁵⁸ S. Hiltner, *Pastoral Counseling*, p. 64.

¹⁵⁹ Hiltner, a.w., p. 80.

mensenkind. Dat komt b.v. tot uitdrukking in de naamgeving. „Der Name bezeichnet die Person, stellt ihre Identität fest, ist ein Teil von ihr. Oft kann man geradezu sagen: 'Wie jemand heisst, so ist er!'" ¹⁶⁰ In de naam brengen ouders iets onder woorden van de bestemming van hun kind in relatie tot Gods beloften. Ook kent de bijbel de naamsverandering op het moment dat iemands leven een wending neemt. Dat we ons bewust zijn geworden van de 'Geschichtlichkeit des Menschen' hebben we volgens *W. Pannenberg* te danken aan Israël.¹⁶¹ Met name in het Nieuwe Testament krijgt de bestemming van de mens een eschatologische dimensie: de vernieuwing naar het beeld van Jezus Christus (2 Kor. 3,18). Of zoals Johannes het uitdrukt: Het is nog niet geopenbaard, wat wij zijn zullen (1 Joh. 3,2). De nieuwe naam van de mens, zijn eigenlijke identiteit, ligt voor hem uit (Op. 2,17). In dit heils-historisch perspectief vindt de mens zijn bestemming.

In de Amerikaanse pastoraal-theologische literatuur wordt het thema van de 'inner resources' nogal eens in verband gebracht met het bijbelse gegeven van de mens als beeld Gods. Zo b.v. door *S. Hiltner*,¹⁶² en *C. A. Wise*.¹⁶³ Om met de laatste te spreken: „Psychologist speak of individuation, which involves the achievement of uniqueness. Christian theology speaks about man's being created in the image of God, and the Gospels about investing and multiplying one's talents. However we describe it, each person has a uniqueness that he is called upon to fulfill." ¹⁶⁴ In dit verband verwijst hij naar C. R. Rogers, A. Maslow en P. Tillich. *L. G. Wagenaar* heeft indertijd een dergelijk beroep op 'de mens als beeld Gods' afgewezen als een te optimistische visie op de mens en zijn mogelijkheden.¹⁶⁵ Inderdaad rijzen hier vragen. Voorlopig zouden we over deze zaak willen opmerken dat het een groot verschil maakt of men het spreken over de mens als beeld Gods substantieel dan wel relationeel invult.¹⁶⁶ In de loop der geschiedenis is lange tijd het eerste het geval geweest, waardoor de discussie terecht gekomen is in een controverse over de vraag naar de 'resten' van het beeld die na de zondeval nog over zijn.¹⁶⁷ In het andere geval –en deze benadering treffen we bij psychologen en theologen aan– worden de krachten in de mens gewekt in de omgang met anderen –in bijbels licht– met de Ander. In dit geval mag, getuige Ps. 8, niet te gering gedacht worden over de menselijke creativiteit. Waar de mens er is voor de ander, aldus *J. Firet*, en de ander gelegenheid geeft er te zijn, zoals hij is, daar begint het creatieve proces, het proces naar de orde toe, naar de begaanbare weg, de bewoonbare wereld.¹⁶⁸

¹⁶⁰ TWNT V, p. 253, s.v. 'onoma'.

¹⁶¹ *Pannenberg*, a.w., p. 99.

¹⁶² *S. Hiltner*, *The Christian Shepherd*, p. 23.

¹⁶³ *C. A. Wise*, *The Meaning of Pastoral Care*, p. 44.

¹⁶⁴ *Wise*, a.w., p. 44.

¹⁶⁵ *L. G. Wagenaar*, *Over een Amerikaanse wijze van pastoraat*, p. 74 e.v., 89 e.v.

¹⁶⁶ *Hummel*, a.w., p. 226 v.

¹⁶⁷ *Hummel*, a.w., p. 226.

¹⁶⁸ *J. Firet*, *Het agogisch moment*, a.w., p. 293.

3.15 *De mens: homo religiosus*

Een laatste aspect, dat vanuit het gezichtspunt van de hulpverlening voor een gemeenschappelijke visie op de mens van betekenis is, kwam in de voorafgaande paragrafen al terloops ter sprake: de menselijke behoefte om zin te geven aan zijn bestaan. Zo stuiten we op de mens als geest—in de zin van levensoriëntatie—, het waardenvraagstuk en de zin- en zijnsvragen. Een en ander kan men samenvatten onder het thema van het humanum, maar daarmee is voor ons besef te weinig gezegd. Wij zien er aanleiding in het thema van de mens als 'homo religiosus' uitdrukkelijk aan de orde te stellen. Afgezien van een uiteenlopende waardering van de menselijke religiositeit, is er voor ons besef sprake van een grotere openheid voor de betekenis van religieuze ervaring in het leven van de mens en een toenemende bereidheid dit gegeven in de hulpverlening te verdisconteren.

3.151 Het is vooral *de religiekritiek van S. Freud* die lange tijd een zekere waardering van de menselijke religiositeit in de weg heeft gestaan. In zijn 'Totem und Tabu' ontwikkelt hij de hypothese van de oerhorde, die door een despotische vader geregeerd werd. Deze vader werd tot God verheven, zodat „Gott im Grunde nichts anders ist als ein erhöhter Vater.” Godsdienst is het verlangen naar een beschermende vader en zo in zijn wortel 'Vatersehnsucht' ¹⁶⁹. In zijn latere studies komt Freud op het thema van de vaderprojectie en het infantilisme telkens terug. Over de functie van religieuze voorstellingen schrijft hij: „Diese, die sich als Lehrsätze ausgeben, sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit, das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche.” ¹⁷⁰ Hij schrijft dit in een studie met de veelzeggende titel: 'Die Zukunft einer Illusion'. Behalve illusie is religie ook neurose: „Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung.” ¹⁷¹ Naarmate mensen volwassen worden gaat de religieuze behoefte wel over.

Deze kritiek laat van de religie weinig heel. Daarom verbaast het dat van godsdienstpsychologische zijde een nieuwe waardering voor Freud aan de dag treedt. Met name *J. Scharfenberg* heeft zich afgevraagd of met het bovenstaande aan 'de hele Freud' rechtgedaan is. ¹⁷² We mogen er en passant ook aan herinneren, dat de Zwitserse predikant *O. Pfister* al tientallen jaren geleden getuigenis aflegt van zijn grote waardering voor Freud en hem zonder enige moeite voor het christendom annexeert, getuige hun jarenlange briefwisseling. Zo kan hij schrijven: „Sie (sind) nicht gottlos, denn wer für die Wahrheit lebt, lebt in

¹⁶⁹ Freud, G.W., a.w., IX, Totem und Tabu, p. 177.

¹⁷⁰ Freud, G.W., a.w., XIV, Die Zukunft einer Illusion, p. 352.

¹⁷¹ Freud, G.W., a.w., XIV, p. 367.

¹⁷² Scharfenberg, a.w., p. 38.

Gott, und wer für die Befreiung der Liebe streitet, bleibt nach Joh. 4,16 in Gott. Wenn Sie Ihre Einfügung in die grosse Zusammenhänge . . . ins Bewusstsein erheben und erleben würden, so möchte ich auch von Ihnen sagen: 'Ein besserer Christ war nie.' " ¹⁷³ Hoewel deze lof Freud te machtig is, komt hij in deze briefwisseling genuanceerder naar voren. Zo schrijft hij b.v. dat zijn 'Die Zukunft einer Illusion' 'keinen Bestandteil des analytischen Lehrgebäudes' uitmaakt. ¹⁷⁴ Wanneer *H. Faber* opmerkt dat het type religie, dat Freud op het oog heeft, inderdaad bestaat ¹⁷⁵, kan opnieuw naar Pfister verwezen worden, die in een uitvoerige studie de kritiek van Freud op de kerkgeschiedenis heeft toegepast en daarmee de vruchtbaarheid van diens methode heeft aangetoond. ¹⁷⁶ *H. M. M. Fortmann* herinnert terecht aan de overeenkomst tussen het religiebegrip van S. Freud en dat van K. Marx: Waar Freud van neurose spreekt, spreekt Marx van vervreemding. ¹⁷⁷ Achter beiden staat L. Feuerbach. De betekenis van deze religiekritiek mag, aldus *H. Müller-Pozzi* ¹⁷⁸, niet worden onderschat. Al was het alleen maar vanwege de zuiverende werking, die ervan uitgaat. Niet ten onrechte wijst hij ook op een duidelijke parallel met *D. Bonhoeffer*. ¹⁷⁹ Verder gaat *J. Schreiber*, volgens wie Freud de door Bonhoeffer noodzakelijk geachte niet-religieuze interpretatie van het evangelie „in einer medizinisch-psychologischen Sprache" al geleverd heeft. ¹⁸⁰

Waar komen we 'de andere Freud' vooral op het spoor? *Müller Pozzi* ontmoet in het leven en werk van Freud „eine existentielle Grundhaltung, die ich nicht wie viele andere gläubig nennen möchte, die aber aus ähnlichen Motiven gespeist wird und ähnliche Ziele anstrebt wie 'echter' religiöser Glaube." ¹⁸¹ Volgens *A. Vergote* kende de atheïst Freud de grootheid van de religie van de Vader en het Woord. Hij noemt het paradoxaal, dat deze man die van zijn vader als eerste boek een bijbel kreeg, nooit toegekomen is aan het ontdekken van het Woord van de Vader, dat meer dan een verbod een belofte is. Hij blijft steken in het konflikt. ¹⁸² Toch liggen hier mogelijkheden voor een dialoog. Vooral *J. Scharfenberg* herinnert aan twee studies van Freud over Mozes, ¹⁸³ waaruit blijkt hoezeer hij zich met Mozes identificeert. ¹⁸⁴ Hier wordt Mozes

¹⁷³ *S. Freud/O. Pfister*, Briefe 1909-1939, p. 64.

¹⁷⁴ *Freud/Pfister*, a.w., p. 126.

¹⁷⁵ *Faber*, a.w., p. 30.

¹⁷⁶ *O. Pfister*, Das Christentum und die Angst.

¹⁷⁷ *Fortmann*, a.w., II, p. 296. Zie verder: 5.231.

¹⁷⁸ *H. Müller-Pozzi*, Psychologie des Glaubens, p. 106 e.v.

¹⁷⁹ *Müller-Pozzi*, a.w., p. 109.

¹⁸⁰ *J. Schreiber*, Sigmund Freud als Theologe, in: Psychoanalyse und Religion, p. 262.

¹⁸¹ *Müller-Pozzi*, a.w., p. 97.

¹⁸² *A. Vergote*, Godsdienstpsychologie, p. 259.

¹⁸³ *Freud*, G.W., a.w., X, p. 172 e.v., Der Moses des Michelangelo; Nachtrag XIV, p. 321 v.; XVI, 101 e.v., Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Het eerste geschrift was Freuds enige anonieme publikatie! (*Scharfenberg*, a.w., p. 62).

¹⁸⁴ *Scharfenberg*, a.w., p. 62 e.v.; *Müller-Pozzi*, a.w., p. 98 e.v.

„zum leiblichen Ausdrucksmittel für die höchste psychische Leistung, die einem Menschen möglich ist, für das Niederringen der eigenen Leidenschaft zugunsten und im Auftrag einer Bestimmung, der man sich geweiht hat.“¹⁸⁵ Zijn andere studie, een van zijn laatste publikaties en in ballingschap geschreven, geeft er volgens *Müller-Pozzi* blijk van dat Freud, na eerder de psychologische betekenis van de religie te hebben onderkend, nu ook oog heeft gekregen voor haar historische betekenis. Zo moet de godsvoorstelling van Freud behalve als 'funktionaal psychologisch' –anders dan die van Jung– als 'funktionaal-geschiedtlich' worden aangemerkt, wat openheid voor verandering inhoudt.¹⁸⁶ *Scharfenberg* besluit zijn studie over Freud met een woord van deze, dat hij een belijdenis noemt en dat kan gelden als illustratie bij zijn leven: „So lange der Mensch leidet, kann er es noch zu etwas bringen.“¹⁸⁷

3.152 Bij C. G. Jung neemt de religie in zijn visie op de mens een belangrijke plaats in. Jung zelf heeft het individuatieproces als het centrale begrip in zijn psychologie aangewezen.¹⁸⁸ Elders geeft hij hieraan de volgende inhoud: „Individuation bedeutet: zum Einzelwesen werden, und, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum *eigenen Selbst werden*. Man könnte 'Individuation' darum auch als 'Verselbstung' oder als 'Selbstverwirklichung' übersetzen.“¹⁸⁹ Dit proces kan getypeerd worden als 'Heilsweg'.¹⁹⁰ Het 'Zelf' is een grootheid die ver boven het bewuste 'Ik' uitgaat. „Es umfasst nicht nur die bewusste, sondern auch die unbewusste Psyche und ist daher sozusagen eine Persönlichkeit, die wir auch sind.“¹⁹¹ Overigens is er geen hoop dat we ons dit zelf ook maar bij benadering bewust kunnen maken. Door dromen en via symbolen krijgt de mens deel aan zijn individueel-onbewuste, maar ook aan het collectief-onbewuste, de wereld van de 'archetypen'.¹⁹² Bewustwording is noodzakelijk, maar ook een waagstuk. Daarbij gaat het vooral om bewustwording van de eigen 'schaduw', het inferieure deel van de persoonlijkheid, dat des te moeilijker te integreren is naarmate onze 'persona', de rol die we tegenover de buitenwereld spelen, meer geslaagd is. Klaarkomen met de schaduw is echter maar een 'gezellenstuk' in verhouding tot het oplossen van het probleem van de 'anima', dat de 'meesterproef' genoemd kan worden.¹⁹³ „Dieses Bild ist im Grunde genommen eine unbe-

¹⁸⁵ Vgl. *Freud*, G.W., a.w., X, p. 198 in: *Der Moses des Michelangelo*.

¹⁸⁶ *Müller-Pozzi*, a.w., p. 100-102, in aansluiting bij *Schreiber*, a.w., p. 199 e.v.

¹⁸⁷ *Scharfenberg*, a.w., p. 180.

¹⁸⁸ C. G. Jung, *Erinnerungen*, a.w., p. 213.

¹⁸⁹ C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich dem Unbewussten*, p. 65, G.W., Bd. 7, p. 191.

¹⁹⁰ *Wys*, a.w., p. 237.

¹⁹¹ *Jung*, a.w., p. 69, G.W., VII, p. 175.

¹⁹² C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*.

¹⁹³ *Jung*, a.w., p. 39.

wusste, von Urzeiten herkommende und dem lebenden System eingesunkene Erbmasse, ein 'Typus' ('Archetypus') von allen Erfahrungen der Ahnenreihe am weiblichen Wesen, ein Niederschlag aller Eindrücke vom Weibe."¹⁹⁴ Anima is dus de eigen ziel en tevens de verborgen vrouwelijkheid van de man en de verborgen mannelijkheid van de vrouw.¹⁹⁵ Zo kan A. Vergote Jungs psychologie – in onderscheid van die van Freud – typeren als een psychologie van het moedersymbool.¹⁹⁶

Tegen deze achtergrond moet de aandacht van Jung voor de religie geplaatst worden, waarvan heel zijn werk doortrokken is. Wat verstaat hij onder religie? „Religion ist, wie das lateinische Wort religere sagt, eine sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung dessen, was Rudolf Otto treffend das 'Numinosum' genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer dann ihr Schöpfer ist.“¹⁹⁷ Zo komt hij tot zijn conceptie van 'den inneren Gott'.¹⁹⁸ Bij Jung, aldus de interpretatie van H. Müller-Pozzi, is de ziel identiek aan God.¹⁹⁹ Religie is zo een zorgvuldig omgaan met de archetypen, wezenlijk voor ieder mens.

Meer dan in Freud heeft de theologie in Jung een welkome gesprekspartner gezien. Zo b.v. laten O. Haendler en W. Uhsadel zich uit.²⁰⁰ Müller-Pozzi vraagt zich af of deze waardering terecht is. Religie is bij Jung nog heel iets anders dan christelijk geloof. Het gaat hem uitsluitend om religieuze ervaring. Dit betekent een opgaan van de theologie in de psychologie.²⁰¹ Ook A. Vergote is van mening dat de psychologie van Jung geen ruimte laat voor een persoonlijke God. Daarom is de religieuze psychologie van Jung naar zijn mening even weinig religieus als de atheïstische leer van Freud.²⁰² Iedere weg tot de Andere wordt naar zijn mening afgesloten.

Is hiermee 'de hele Jung' rechtgedaan? Getuige zijn (auto-)biografie beschouwt Jung zichzelf uitdrukkelijk als christen.²⁰³ Zelf zoon van een predikant, heeft het christelijk geloof hem blijkens dit 'document humain' zijn hele leven geboeid. Als man van wetenschap is hij empiricus, maar hier spreekt hij over

¹⁹⁴ C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, p. 289.

¹⁹⁵ Zie voor een begrippenlijst van Jung, het aanhangsel bij: *Erinnerungen*, a.w., p. 408 e.v. Verder Fortmann, a.w., I, p. 155 e.v.

¹⁹⁶ Vergote, a.w., p. 227, die verder spreekt van 'een in zichzelf besloten universum, een soort esoterische nevelvlek'.

¹⁹⁷ C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, p. 12 v., G.W., XI, p. 3.

¹⁹⁸ Jung, a.w., p. 107, G.W., XI, p. 63.

¹⁹⁹ Müller-Pozzi, a.w., p. 85.

²⁰⁰ O. Haendler in: *Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge*, p. 67; Uhsadel, a.w., p. 88.

²⁰¹ Müller-Pozzi, a.w., p. 85 v.

²⁰² Vergote, a.w., p. 230.

²⁰³ Jung, *Erinnerungen*, a.w., p. 6.

God op een wijze die boven de religieuze beleving uitgaat.²⁰⁴ Ook *G. Hummel* gaat in zijn interpretatie een stap verder. „Wenn von Gott verstehend immer nur geredet werden kann auf dem Grund des Gottesbildes, welches mit dem Bild des Selbst koinzidiert, muss die Psyche „eine Beziehungsmöglichkeit, das heisst eine Entsprechung zum Wesen Gottes in sich haben, sonst könnte ein Zusammenhang nie zustandekommen. Diese Entsprechung ist, psychologisch formuliert, der Archetypus des Gottesbildes.“²⁰⁵ Jung komt zo in de buurt van het z.g. aanknopingspunt. Volgens Hummel is hier wel degelijk, zij het in immanente zin, ruimte voor openbaring en mag men Jung niet het verwijt van een 'theologia naturalis' maken. „In der Koinzidenz von Selbst- und Gottesbild offenbart sich die imago Dei...“²⁰⁶ Daarom „sagt das Ereignis der imago Dei für Jung nicht nur etwas vom Mensch-sein des Menschen aus, sondern zugleich vom Gottsein Gottes.“²⁰⁷ Toegegeven moet worden dat het vaak moeilijk is Jung te volgen. Voor ons besef is het thans zaak om niet, uit reactie op vroegere interpretaties van hun religiebegrip, de mogelijkheid van een dialoog met Freud te overschatten en deze t.a.v. Jung te onderschatten.

3.153 De 'homo religiosus' is het uitgangspunt van de werkhypothese van *H. C. Rümke*: 'Ongeloof is een ontwikkelingsstoornis'.²⁰⁸ Geloof is iets wat de mens in zijn ontwikkeling begeleidt. Hij ontkent niet hiermee een keuze te doen, maar betoogt dat het omgekeerde van zijn hypothese evenzeer op vóóroordeel berust.²⁰⁹ Hij gaat dit na voor de verschillende levensfasen op weg naar volwassenwording. Het laatste houdt in dat overgave gronddirectief van het leven wordt.²¹⁰ Volgens *M. J. Langeveld* zijn bij de mens, zowel in zijn wezenseigenschappen als in zijn ontwikkeling, 'de entplaatsen voor het geloof' aanwezig.²¹¹ Evenals Rümke schrijft hij dit als christen. Dit ligt anders bij *E. Fromm*, wanneer deze onderscheid maakt tussen een autoritaire en een humanitaire, als resp. een ongezone en gezonde vorm van religie.²¹² Ook uit de studie van *E. H. Erikson* over Luther blijkt, dat hij de religie een eigen plaats in het leven van de mens niet wil ontzeggen.²¹³

De nieuwere psychologie, waarvan in par. 3.12 gesproken is, wordt volgens *J. H. van den Berg* ook gekenmerkt door 'het nabijkomen van God'. „Als de dingen en de ander nabijkomen, komt God nabij.“²¹⁴ Geloof krijgt hier het

²⁰⁴ Jung, a.w., ibidem en passim.

²⁰⁵ Hummel, a.w., p. 501. Hij citeert hier *C. G. Jung*, *Psychologie und Alchemie*, p. 23.

²⁰⁶ Hummel, a.w., p. 501.

²⁰⁷ Hummel, a.w., p. 502.

²⁰⁸ *H. C. Rümke*, *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*, p. 9.

²⁰⁹ Rümke, ibidem.

²¹⁰ Rümke, a.w., p. 83 e.v.

²¹¹ *M. J. Langeveld*, *Kind en religie*, p. 14.

²¹² *E. Fromm*, *Psychoanalysis and Religion*, p. 48 (zie verder: 6.231).

²¹³ *E. H. Erikson*, *Young man Luther*.

²¹⁴ *J. H. van den Berg*, *Kroniek der psychologie*, p. 91 e.v.; *Kouwer en Linschoten*, a.w., p. 10 v.

karakter van een ontmoeting. De hierbij aansluitende stroming van de personale of anthropologische psychotherapie biedt openingen om de mens „von seinem Bezogensein auf Transzendenz und Partnerschaft und von seiner Freiheit aus” te verstaan.²¹⁵

In de kring van de humanistische psychologie – we denken in dit verband met name aan *G. W. Allport* – wordt de ontwikkeling van de religiositeit gezien in het bredere kader van de menselijke ontwikkeling.²¹⁶ Wel moet de psychologie hierbij haar grenzen in het oog houden: „As a science, psychology can neither prove nor disprove religion’s claims to truth.” Daar moet echter nog iets bij gezegd worden: „The final truths of religion are unknown, but a psychology that impedes understanding of the religious potentialities of man scarcely deserves to be called a logos of the human psyche at all.”²¹⁷

3.154 De groeiende aandacht voor *de betekenis van de religiositeit* in het leven van een mens, biedt naar onze mening nieuwe mogelijkheden voor een verbinding van pastoraat en andere vormen van hulpverlening. Het is verheugend dat we in deze paragraaf zagen, dat de godsdienstpsychologie die volgens *J. H. van den Berg* sinds 1921 niet veel meer van zich liet horen, in onze tijd een aantal nieuwe aanzetten heeft gegeven om de discussie over de religiositeit te heropenen. Behalve die van *Fortmann, Vergote en Müller-Pozzi* moet in dit verband ook de naam van *P. W. Pruyser* genoemd worden.²¹⁸ Wanneer we religie met *D. C. Mulder* omschrijven als betrokkenheid op een andere werkelijkheid²¹⁹, is het duidelijk dat niet alles wat in het voorafgaande ter sprake kwam aan deze omschrijving voldoet. Maar ook het christendom is een religie. Daarmee is zeker niet gezegd dat religieuze ervaring en christelijk geloof in elkaar overgaan. Wel roept het bovenstaande de vraag op of de behoefte aan een religieuze oriëntatie niet op een of andere manier met het mens-zijn gegeven is. Dat betekent dat met het ‘Religion ist Unglaube’ van *K. Barth* en het ‘von Gott nichtreligiös sprechen’ van *D. Bonhoeffer*²²⁰ geen laatste woorden gesproken zijn. Typerend voor het huidige theologische klimaat is het aansluiten bij het verschijnsel godsdienst en uitgaan van dat wat het

²¹⁵ *A. Sborowitz*, *Der leidende Mensch*, p. IX.

²¹⁶ *Allport*, a.w., p. 93 e.v.; vgl. ook *A. Maslow*, boven 3.141, nt 153, met openheid naar het transcendente.

²¹⁷ *Allport*, a.w., p. 98.

²¹⁸ *J. H. van den Berg*, *Psychologie en geloof*, p. 60; *P. W. Pruyser*, *A Dynamic Psychology of Religion*; id., *Between Belief and Unbelief*.

²¹⁹ *D. C. Mulder*, *Religie, religies, religiositeit*, p. 7.

²²⁰ „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen. Dieser satz ... formuliert das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion.” *K. Barth*, *K.D. I. 1*, p. 304, 327. *D. Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*, p. 181. We gaan voorbij aan de moeilijke vraag naar de juiste interpretatie van deze woorden.

christendom met andere godsdiensten gemeen heeft. Zo b.v. *H. M. Kuitert*. De titel van zijn boek is veelzeggend: „godsdienst is uiteindelijk een vorm van geloof dat een mens –of liever: een samenleving van mensen– moet hebben in de zin van zijn eigen onderneming; anders verzette hij geen stap. Zonder geloof vaart niemand wel.”²²¹ Recent komt hij tot de volgende stelling: „gelooven is allereerst een anthropologisch gegeven in de zin van: meegegeven met of eigen aan elk mens als zin-ervarend en zin-gevend wezen.” Dit houdt in dat ook de menswetenschappen vanuit hun eigen invalshoek hier een taak hebben. De vraag wat geloven is, zal naar zijn mening in de toekomst alleen nog maar multi-disciplinair bestudeerd en beantwoord kunnen worden. In onderscheiding van het dier kan de mens 'een betekenisgever of een zingever' genoemd worden. Hij legt op deze wijze een, wat hij noemt, 'anthropologisch vloertje' voor de term 'oergeloof', ontleend aan wat *E. H. Erikson* 'basic trust' noemt. „Oergeloof in deze zin van het woord vormt de basis van heel de menselijke onderneming.”²²² Overigens is het thema van de menselijke religiositeit in de gereformeerde theologie niet nieuw, getuige b.v. wat hier in het verleden door o.a. *H. Bavinck* en *J. H. Bavinck* over geschreven is.²²³

3.16 *Anthropologische consensus* (1)

De poging om op enigszins systematische wijze de omtrekken van een anthropologie van de hulpverlening aan te geven, bevestigt naar onze mening dat gesproken mag worden van een groeiende anthropologische *consensus*. Deze consensus kan worden omschreven als 'aandacht voor de hele mens'. Daarbij zagen we dat het begrip 'heel' een ontwikkeling heeft doorgemaakt en daarin een verbreding en verdieping heeft gekregen.

Zo verstaan we onder 'de hele mens' :

- de eenheid van de mens naar lichaam, ziel en geest;
- het mens-zijn als 'in relatie zijn', in verbondenheid met de wereld waarvan hij deel uitmaakt;
- het mens-zijn naar zijn bewuste en onbewuste kanten;
- de mens in zijn ontwikkeling, gericht op zelfverwerkelijking;
- de mens met de waarden of overtuiging waaruit hij leeft.

In onze beschrijving kwamen we bijna als vanzelf van het een op het ander. Met enige nadruk spreken we van een *groeijende* consensus. Er moet immers, zo zagen we, worden recht gedaan aan het feit, dat achter deze algemene ge-

²²¹ *H. M. Kuitert*, Zonder geloof vaart niemand wel, p. 31 e.v.; p. 64.

²²² *H. M. Kuitert*, Wat heet geloven?, p. 74 e.v., met name p. 75 en 78. Vgl. voor de vragen rond zin en zingeving met name: *H. Gollwitzer*, Krummes Holz - aufrechter Gang, Zur Frage nach dem Sinn des Lebens.

²²³ *H. Bavinck*, Bijbelsche en religieuze psychologie, p. 197 v.; *J. H. Bavinck*, Religieus besef en christelijk geloof.

zichtspunten hier en daar verschillende benaderingen schuil gaan. Dat erkennen wil niet zeggen dat de aangegeven consensus tot een façade wordt.

Zeker moet hier de vraag gesteld worden of de overgang van 3.13 naar 3.14 algemeen zo vloeiend beleefd wordt als hier is voorgesteld. Voor ons besef zijn de dieptepsychologische benadering en de benadering van de humanistische psychologie resp. een meer homeostatische en een meer op groei gerichte visie op de mens, twee kanten van dezelfde zaak, die elkaar aanvullen en corrigeren. We baseren ons hierbij op twee gedachten. Gesteld kan worden dat de eerste benadering vooral uitgaat van de neurotische en de tweede van de gezonde mens.²²⁴ Het een sluit het ander niet uit. Verder moet gewezen worden op het verschil in cultureel klimaat. In Amerika treffen we een optimistischer kijk op de mens aan dan in Europa.²²⁵ Wederzijdse correctie lijkt ons niet uitgesloten. Toch mogen we er niet aan voorbijgaan dat op het vlak van de psychotherapie de verschillende scholen elkaar nog niet gevonden hebben. Het is bepaald voorbarig om van een 'oecumene in psychotherapeutisch Babel' te spreken, ondanks de eklektische oriëntatie bij veel therapeuten.²²⁶

In het voorafgaande geven we aan dat de verschillende lijnen ook in het bijbels denken en theologisch spreken zijn aan te wijzen. Overeenkomstige benaderingen treffen we aan binnen de filosofie, de psychologie en de theologie. Toch maakt een theoloog, ook al is hij pastoraal-theoloog, het zich te gemakkelijk wanneer hij met deze fragmentarische kanttekeningen volstaat. Zonder het gevoel te hebben op de moeilijke vragen die hier liggen in alle opzichten een bevredigend antwoord te kunnen geven, willen we niettemin een poging doen de verschillende gezichtspunten recht te doen in een breder ontwerp van een (pastoraal-)theologische anthropologie.

3.2. GRONDLIJNEN VAN EEN PASTORAAL-THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE

Onder een pastoraal-theologische anthropologie verstaan we een theologische anthropologie ten dienste van het pastoraat; anders gezegd een theologische anthropologie die bewust aansluiting zoekt bij de resultaten van het onderzoek binnen de mens- en gedragswetenschappen en zich richt op een verstaan van de mens in empirische zin.²²⁷ Een dergelijke benadering plaatst ons voor enkele moeilijke hermeneutische kwesties, waarvan we ons rekenschap willen geven alvorens tot een konkrete uitwerking te komen.

²²⁴ Vgl. b.v. *Maslow*, a.w., *Toward a Psychology of Being*, p. 24.

²²⁵ Vgl. b.v. *Allport*, a.w., p. 80 v.

²²⁶ *J. T. Barendregt*, in: *Psychotherapie in Nederland*, p. 350 e.v.

²²⁷ *J. Firet* spreekt van een pastorale anthropologie als „een achtergrondswetenschap van de pr. th., waarin onder het gezichtspunt van de praktisch-theologische vraagstellingen – een systematisch onderzoek wordt ingesteld naar de grondstructuren van de werkelijkheid van de mens in zijn wereld.” Een dergelijke anthropologie kan in een basale anthropologie haar uitgangspunt vinden. *Kroniek van praktisch-theologische literatuur*, PT, jg. 3, p. 346 v.

3.21 Hermeneutische overwegingen

Overwegingen van hermeneutische aard moeten ons meer helderheid verschaffen inzake de vraag wat we in anthropologisch opzicht wel en niet van het bijbels spreken over de mens en een theologische doordenking daarvan verwachten mogen.

3.211 Een eerste overweging is, dat we *de bijbel* in anthropologisch opzicht niet mogen overvragen. *G. C. Berkouwer* wijst er op, „dat de Schrift ons geen wetenschappelijke leer over 'de mens' geeft, geen 'antropologie', die zou willen of kunnen concurreren met het wetenschappelijk onderzoek van de mens in de vele aspecten van z'n bestaan of met de wijsgerige antropologie.” Hij herinnert in dit verband aan een woord van *H. Bavinck* dat de Schrift „zich nooit opzettelijk met de wetenschap als zodanig bezighoudt.”²²⁸

Ook *H. Berkhof* brengt in zijn anthropologische benadering meteen een beslissende beperking aan: „De geloofsleer pretendeert niet een alomvattende antropologie te bieden. Zij ontwerpt geen totaalbeeld van de mens. De theologie kan dat evenmin als de psychologie, de sociologie of de antropobiologie. Zij vraagt alleen: wat laat zich uit de geschiedenis van de mens met God aflezen aangaande het wezen van die mens.”²²⁹ Dat wijst op het feit, dat het bijbels spreken over de mens een eigen gerichtheid heeft.

Berkouwer wil deze gerichtheid als 'religieus' typeren, waarmee hij bedoelt dat het bijbels mensbeeld geen aandacht vraagt voor de mens op zichzelf maar voor de mens in zijn verhouding tot God. Dat laatste is geen toevoeging aan het mens-zijn, maar het gezichtspunt, de relatie van waaruit de mens gezien wordt. De Schrift houdt zich bezig met 'de mens als mens Gods'.²³⁰

3.212 Een tweede overweging is dat de *theologische antropologie* zich door de eeuwen heen nooit heeft beperkt tot het bijbels spreken over de mens, maar altijd mee bepaald werd door de 'anthropologische mode van de tijd'. Deze overweging is niet bedoeld om onszelf het verwijt van 'modieuze theologie' van het lijf te houden, maar om dit feit nuchter onder ogen te zien en wellicht zelfs positief te waarderen.

De theologische antropologie van Thomas staat onder invloed van Aristoteles. De antropologie van Calvijn is meer van Platoonse snit.²³¹ In de protestantse scholastiek bewijst opnieuw het begrippenmateriaal van Aristoteles diensten. Later krijgen we het dualisme van Descartes. In de negentiende eeuw staat de theologische antropologie onder invloed van het Duits-idealistische denken, vooral van Kant en Hegel en weer later van de vermogenspsychologie. Aldus ongeveer een bescheiden opsomming van *H. Berkhof*, die concludeert:

²²⁸ *Berkouwer*, a.w., p. 211; *H. Bavinck*, *Gereformeerde Dogmatiek* I, p. 416 v.

²²⁹ *Berkhof*, a.w., p. 188.

²³⁰ *Berkouwer*, a.w., p. 212 v.

²³¹ vgl. 3.111.

„Zo was de christelijke antropologie de eeuwen door een combinatie van bijbelse en eigentijdse gedachtengangen – waarin voor het gevoel van de ontwerpers het eerste element domineerde, maar voor het gevoel van latere geslachten juist het tweede.”²³²

Ook in de antropologie van *K. Barth*, *R. Bultmann* en *P. Tillich* zijn volgens *G. Hummel* verschillende filosofische stromingen aan te wijzen.²³³ Verder ademen ook hun gedachten het levensgevoel van hun tijd.²³⁴ (Dit geldt, zoals we zullen zien, in zekere zin ook voor *H. Berkhof*.)

Bij het signaleren van dergelijke overeenkomsten moet worden opgemerkt, dat het hier meer ging om onbewuste processen dan om bewuste verbindingen. Met Berkhof willen we daaraan wel de vraag verbinden, „wat er dan tegen is om in onze eeuw een bewuste verbintenis van bijbelse en eigentijdse antropologie tot stand te brengen, formeel gelijk aan de wijze waarop dat vroeger onbewust geschiedde.” In het vertolkingsproces van het evangelie naar het heden toe is hiervoor naar zijn mening zeker plaats, maar niet in de geloofsleer.²³⁵ Een pastoraal-theologische antropologie richt zich op dat vertolkingsproces en kan er naar onze mening dan ook niet zonder.

3.213 Het spreken over de mens in reformatorische kring – we komen tot een derde overweging – wekt meer dan eens de indruk dat het over een heel andere mens gaat dan ‘de hele mens in zijn relaties’, die we hierboven tekenden. Theologisch kan men dit wellicht zo uitdrukken, dat de mens als scheepsel verdwijnt achter de mens als zondaar. Van hieruit wordt al het spreken over de mens bepaald door en beperkt tot de polen van zonde en genade. Hiertussen speelt zich het ‘geestelijk leven’ van de mens af, dat zich onderscheidt van zijn ‘dagelijks leven’. Er voltrekt zich een tweedeling in de mens. Het pastoraat sluit zich hierbij aan en wordt ‘geestelijke verzorging’. Het speelt zich af tussen de polen van schuldbelijdenis en genadeverkondiging. De kracht van de reformatie is haar *concentratie* op het hart van het evangelie (het ‘*simul peccator et iustus*’), de keerzijde is *reduktie*, b.v. in anthropologisch opzicht. Dit leidt tot een *anthropologische versmalling*, die we willen illustreren aan de hand van de Heidelbergse Catechismus, het belijdenisgeschrift dat o.a. in Nederland in brede kring de visie op de mens heeft bepaald en aan de hand van de pastorale theologie van E. Thurneysen.

„In uw enige troost” staat voorop!
In de *Heidelberger Catechismus* staat ‘het stuk der ellende’ voorop. Daarin wordt al meteen duidelijk gemaakt dat van Gods goede schepping, inclusief de mens als Beeld Gods, weinig is overgebleven. De mens is van nature geneigd God en zijn naaste te haten (antw. 5). Hij is onbekwaam tot enig

²³² *Berkhof*, a.w., p. 189.

²³³ *Hummel*, a.w., p. 193 v.

²³⁴ vgl. 2.11, 2.122.

²³⁵ *Berkhof*, a.w., p. 190.

goed en geneigd tot alle kwaad (vr. 8). Daarbij aansluitend staan de persoon en het werk van Jezus Christus van het begin af in het teken van verzoening en verlossing, zoals blijkt uit de gekunstelde redeneertrant, herinnerend aan Anselmus²³⁶, in de volgende zondagen 5 en 6. Het evangelie heeft hier plaats gemaakt voor een onpersoonlijk denkschema. Deze versmalling zet zich door in het spreken over de Heilige Geest, wiens werk betrokken wordt op de wedergeboorte (antw. 8), op het geloof dat een mens doet delen in de vergeving (antw. 21) en de heiligmaking (antw. 24). Terecht concentreert zich het belijden op de drie hoofdmomenten van de Apostolische Geloofsbelijdenis, het trinitarisch patroon, maar via deze inzet zit de anthropologische versmalling er van het begin af in. Het is niet overdreven te stellen dat via deze catechismus als leerboek op de catechisatie en als tekst in de tweede kerkdienst vele generaties reformatorische christenen met dit patroon vergroeid zijn: Je kunt niet klein genoeg van jezelf en niet groot genoeg van God denken. Wanneer dit grondgevoel een eigen leven gaat leiden, d.w.z. los van de soteriologische kontekst waaruit het is opgekomen (vgl. de inzet van de catechismus in antw. 1!) wordt het geloof een allesbehalve 'blijde wetenschap' (K. H. Miskotte).

Op dezelfde wijze, zo zagen we, onderscheidt *E. Thurneysen* tussen 'Menschenkenntnis' en 'Menschenverständnis'. Binnen het laatste vallen al spoedig de woorden zonde en genade. In dit licht staan we sprekend over de mens voor het raadsel van de zonde. Immers, wat is er van de mens geworden? „Er führt ein sinnloses Leben, das Leben des Fleisches ohne den Geist, ein Leben, das in harter Gegensätzlichkeit auseinander gerissen ist und zerfällt, der Leib dahingegeben in den Tod, die Seele dahingegeben in ihre trostlose Unsterblichkeit.”²³⁷ De zelfverdediging van deze mens is uiterst geraffineerd en mag niet onderschat worden. Hij geeft zich niet zomaar gewonnen. Daarom heeft elk pastoraal gesprek het karakter van een 'Kampfgespräch'²³⁸, opdat via de vergeving Gods genade ervaren wordt. Want het Woord Gods dat de mens verkondigd moet worden kan in één woord worden samengevat: 'Gnade'.²³⁹ „Das bedeutet aber, dass unsere ganze Erkenntnis des Menschen Gnadenerkenntnis ist. Wir können sie nicht entnehmen aus irgendeiner natürlichen Erforschung oder Erfahrung unseres Lebens, sondern was wir über den Menschen wissen, das wissen wir durch Jesus Christus, im welchem Gottes Gnadenwort an uns ergeht.”²⁴⁰ Bijbels-theologische anthropologie is dan ook uitsluitend christologische anthropologie. De enige manier om de mens te bereiken – we komen hier in het volgende hoofdstuk op terug – is de verkondiging van het Woord.

Voor ons geldt dat bijbelse anthropologie meer is dan soteriologie. Daarom gaan we niet uit van de polen zonde en genade, maar van een bredere polariteit

²³⁶ zie b.v. *H. Wiersinga*, De verzoening in de theologische discussie, p. 56 e.v., 95.

²³⁷ *Thurneysen*, a.w., p. 54.

²³⁸ *Thurneysen*, a.w., p. 57.

²³⁹ *Thurneysen*, a.w., p. 53.

²⁴⁰ *Thurneysen*, a.w., p. 55.

die van schepping en herschepping die mee de eerste omspant. Deze verbreding lijkt ons voor een pastoraal-theologische anthropologie een noodzakelijk uitgangspunt. Daarbinnen –en daarmee ontvangen de volgende paragrafen hun plaats– kiezen we voor een trinitarische benadering vanuit 'de mens als scheepsel', 'Jezus Christus de nieuwe mens' en 'de Geest en de humaniteit' (vgl. ook 1.3). In vergelijking tot de Heidelberger, zo kan men hieruit al aflezen, zoeken wij op alle drie punten naar een anthropologische verbreding.

3.214 Dit brengt ons tot de laatste overweging. Wanneer we kiezen voor het 'raam' van 'schepping en herschepping', wil dat niet zeggen dat nu als vanzelf het eerste deel van dit hoofdstuk binnen het bereik van de theologische anthropologie komt te liggen. Spreken over 'de mens als scheepsel' impliceert niet uitspraken doen over 'de menselijke natuur'. Wie schepping zegt, zegt meer dan natuur. Hij doet een geloofsuitspraak. Dit houdt in dat het bijbels spreken over de mens van 'een andere aard' is dan het empirisch spreken over de mens en daarmee staan we voor de moeilijke hermeneutische opgave *de aard van de correlatie* tussen beide wijzen van spreken aan te geven. We bewegen ons hier op een breukvlak –historisch gezien althans– in de controverse Rome-Reformatie, maar ook binnen de reformatorische theologie, met als uitersten K. Barth enerzijds en P. Tillich anderzijds, uitgerekend de grote figuren op de achtergrond van twee hoofdstromingen binnen de pastorale theologie, door R. Riess omschreven als resp. 'Kerygmatische Seelsorge' en 'Partner-zentrierte Seelsorge'.²⁴¹

De dogmageschiedenis kent deze probleemstelling als de vraag naar de analogie.²⁴² Toegepast op de anthropologie: De bijbel spreekt over de mens als 'beeld Gods', waarmee een relatie wordt uitgedrukt tussen het zijn van God en het zijn van de mens. Wat is de aard van deze relatie, gelet b.v. op wat eerder geschreven werd over menselijke mogelijkheden en menselijke religiositeit? En daarbij aansluitend de vraag, die ons later bezig zal houden, naar de verhouding van de heilsrelatie die God met de mens aangaat en de helpende relatie als een tussenmenselijke relatie?

Bepalen we ons tot genoemde uitersten, dan blijkt dat K. Barth en P. Tillich wat hun anthropologie betreft – zoals G. Hummel het uitdrukt – een grondstructuur gemeen hebben, te omschrijven met het woord 'ontologie'. Beiden komen tot een ontologisch verstaan van de mens: „Die ontologischen Systeme sind, wie die Etymologie ausweist, durch eine Polarität von Sein und Wort gekennzeichnet.”²⁴³ Hiermee houdt de overeenkomst op: „Dabei herrscht

²⁴¹ Riess, a.w., p. 153-245.

²⁴² lett.: 'naar verhouding', 'overeenkomst'. „Onder het woord analogie verstaat men tegenwoordig over het algemeen de eigenaardigheid van een begrip om in zijn toepassing op verschillende zijnden en zijnsgebieden aanmerkelijk van betekenis te veranderen zonder de eenheid van zijn inhoud te verliezen.” *Sacramentum Mundi*, I, p. 58.

²⁴³ Hummel, a.w., p. 190 'Ontologische Systeme' zijn onderscheiden van 'Personale

in Tillichs Anthropologie eine Klimax vom Sein zum Logos, theologisch begründet durch die Aussage, dass Gott das Sein-selbst ist; bei Barth hingegen herrscht umgekehrt eine Klimax vom Wort zum Sein, theologisch begründet und schärfer gesagt: vom verkündigten 'logos tou Christou' zur darin geoffenbarten Seinsordnung."²⁴⁴

We volstaan met een enkele aanduiding:

De theologie van K. Barth²⁴⁵ is aanvankelijk volledig bepaald door een absolute diastase, een principiële afstand tussen God en wereld, een oneindig kwalitatief onderscheid. In de inleiding op zijn dogmatiek wijst hij de 'analogia entis' ondubbelzinnig af: „Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist...“²⁴⁶ Vandaar ook zijn 'Religion ist Unglaube' (zie 3.154). Evenmin kan er sprake zijn van 'natuurlijke mensenkennis', zoals we al van Thurneysen hoorden (zie 3.213). Zijn anthropologie wordt daarom opgebouwd uit de christologie: „Indem der Mensch Jesus das offenbarende Wort Gottes ist, ist er die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens.“²⁴⁷ Daarmee grenst hij zich af tegen anthropologische bijdragen van andere zijde, die niets anders zijn dan 'menschliche Selbsterkenntnis'.²⁴⁸ Zo komt hij tot zijn beslissende stelling: „Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, dass in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist.“²⁴⁹ Er is evenwel geen directe weg van christologie naar anthropologie. Alleen op de humaniteit van Jezus is het begrip 'Beeld Gods' van toepassing.²⁵⁰ We vinden hiervan geen herhaling in een algemene menselijkheid. Wel is er bij alle ongelijkheid een zekere overeenkomst, een afspiegeling: „Die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit den andern Menschen.“²⁵¹ Er is dus een weg van christologie naar anthropologie, niet omgekeerd.²⁵² Dat is de weg van de 'analogia fidei'²⁵³, die correspondeert met de 'analogia relationis'. H. Zahrnt wijst er op, dat in de K.D. de methode van de analogie van band tot band méér de plaats inneemt van die van de dialectiek.²⁵⁴ Wat over de mens gezegd wordt, moet gezegd worden naar analogie met wat van het mens-zijn van Jezus gezegd kan worden.

Systeme', gekenmerkt door de polariteit van 'Personsein (Existenz) und Geschichte', b.v. de anthropologie van R. Bultmann.

²⁴⁴ Hummel, a.w., ibidem.

²⁴⁵ Zie voor zijn anthropologie: K.D. III, 2; verder: Hummel, a.w., p. 5-38; Zahrnt, a.w.; G. C. van Niftrik, Zie de mens.

²⁴⁶ Barth, K.D. I, 1, VIII.

²⁴⁷ Barth, K.D., III, 2, p. 1.

²⁴⁸ Barth, K.D., III, 2, p. 87.

²⁴⁹ Barth, K.D., III, 2, p. 158.

²⁵⁰ Barth, K.D., III, 2, p. 261.

²⁵¹ Barth, K.D., III, 2, p. 290.

²⁵² Barth, K.D., I, 1, p. 135.

²⁵³ Barth, K.D., I, 1, 257.

²⁵⁴ Zahrnt, a.w., p. 127.

Daarom is ontologie voor Barth Christo-ontologie²⁵⁵, waarbij het accent niet ligt op 'on' maar op 'logos'. De analogie is de verhouding die door God geopenbaard wordt en alleen in het geloof gekend kan worden, waardoor de Woord-relatie centraal staat, zoals we al zagen bij Thurneysen. De ontwikkeling in het denken van Barth zet zich voort in zijn verzoeningsleer²⁵⁶, waar we nog uitvoeriger op terugkomen (3.232; 4.232; 8.144).

De theologie van P. Tillich²⁵⁷ heeft als methode de correlatie. De verhouding God-mens wordt gekenmerkt door wederkerigheid.²⁵⁸ Zijn werk kent geen afzonderlijke anthropologie, maar de mens neemt wel een voorkeurspositie in in zijn ontologie.²⁵⁹ Zijn theologie „steht in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewige Wahrheit ihres Fundamentes und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit aufgenommen werden soll.”²⁶⁰ Via de methode van correlatie worden 'het zijn' en God op elkaar betrokken, want „die theologische Grundfrage ist die Frage nach Gott” en „Gott ist die Antwort auf die Frage, die im Sein beschlossen liegt.”²⁶¹ De grondstructuur van het zijn wordt bepaald door de polariteit zelf – wereld, waarvan andere polariteiten kunnen worden afgeleid (zie: 3.121). De mens komt ter sprake omdat zijn bestaan de toegang tot het zijn is. De mens is „dasjenige Seiende, das die ontologische Frage stellt und in dessen Selbstgewahrwerden die ontologische Antwort gefunden worden kann.”²⁶² Hij is het „voll entwickelte und völlig zentrierte Selbst.”²⁶³ De mens is opgenomen in de grondstructuur van het zijn. Daarin kan hij echter ook 'das Nichtsein' ervaren, de grenzen van het bestaan met alle angst die dat oproept.²⁶⁴ Dit is de ene kant van het menselijk bestaan. Er is ook een andere, via de overgang van essentie naar existentie, waardoor het menselijk bestaan deelt in de vervreemding. De weg van ontologie naar menselijke existentie wordt n.l. gekenmerkt door een 'Sprung'.²⁶⁵ Daarin verbindt Tillich het 'Beeld Gods' van de mens met zijn val: „Es ist das Ebenbild Gottes im Menschen, das die Möglichkeit des Falls schafft. Nur das Wesen, das Ebenbild Gottes ist, hat die Macht sich von Gott zu trennen. Die Grösse und die Schwäche des Menschen haben ein und dieselbe Wurzel.”²⁶⁶ Daarin is de tragiek van het menselijk bestaan gegeven. Door de

²⁵⁵ vgl. Hummel, a.w., p. 25.

²⁵⁶ We doelen hier op Barth, K.D., IV, 3.

²⁵⁷ Zie voor zijn anthropologie S.T. I en II, passim. (Ter vergelijking met Barth citeren we – anders dan hiervoor – in dit verband de geautoriseerde duitse vertaling, met verwijzing naar de oorspronkelijke uitgave). Verder: R. Hensen, *Paul Tillich*, p. 61-105; J. Sperna Weiland, *Oriëntatie*, p. 49-63; *Zabrnt*, a.w., p. 382-438.

²⁵⁸ *Zabrnt*, a.w., p. 396.

²⁵⁹ Hensen, a.w., p. 61.

²⁶⁰ Tillich, ST, I, p. 9 (Combined Volume I, p. 3).

²⁶¹ Tillich, ST, I, p. 193 (id. I, p. 181).

²⁶² Tillich, ST, I, p. 199 (id. I, p. 187).

²⁶³ Tillich, ST, I, p. 200 v. (id. I, p. 188).

²⁶⁴ Tillich, ST, I, p. 219 (id. I, p. 207).

²⁶⁵ Tillich, ST, II, p. 10 (id. II, p. 9).

²⁶⁶ Tillich, ST, II, p. 39 (id. II, p. 37).

val is de 'zelf-wereld'-structuur doorbroken. Zo heeft het leven een dubbelzinnig karakter gekregen: De correlatie als analogie in de verhouding God-mens wordt gekenmerkt door overeenstemming en tegenspraak. Men kan daarom spreken van een 'analogia proportionis'.²⁶⁷ Daarin is het mens-zijn zelf een vraag geworden: „Die Frage die der Mensch stellt, ist er selbst. Er stellt die Frage, ob er sie ausspricht oder nicht. Er kann sie nicht umgehen, denn sein Sein selbst ist die Frage.” Zo geldt: „Der Mensch ist die Frage, aber er ist nicht die Antwort.”²⁶⁸ De analogie wordt bij Tillich dus behalve door een grote mate van continuïteit ook bepaald door een zekere spanning.

De vraag naar de analogie wordt voor K. Barth vooral bepaald door de breuklijn en voor P. Tillich door de samenhang in de verhouding God-mens. (Het is duidelijk dat hiermee niet aan 'de hele Barth' en aan 'de hele Tillich' is rechtgedaan.)

In beide aan hen verwante pastoraal-theologische stromingen vinden we elementen, die ons verder kunnen helpen. Dit blijkt al uit onze eigen polaire definitie van pastoraat als hulpverlening, die we omschreven als een spanningsvolle relatie (zie: 2.33). Daarin zit iets van de spanning van het eerste en de samenhang van het tweede ontwerp.

Bij onze aanzet tot een pastoraal-theologische anthropologie zoeken we naar een weg, die voldoende begaanbaar is om het dilemma van 'kerygmatische Seelsorge' of 'Partnerzientrierte Seelsorge' te doorbreken. Wij menen dat de Gereformeerde traditie hiertoe eigen mogelijkheden biedt om breuk en samenhang recht te doen. Vooral het laatste moet worden aangetoond. Behalve op de traditie hebben wij het voorrecht ons te kunnen oriënteren op een recente dogmatiek, die tot op zekere hoogte als eerste, een grote affiniteit bezit t.a.v. een empirische benadering van de werkelijkheid, n.l. de geloofsleer van *H. Berkhof*.

We zijn er ons van bewust dat het dogmatisch ontwerp van *H. Berkhof*, als elk ontwerp, zijn eigen vragen oproept. Bij hem zijn goddelijk heil en aardse werkelijkheid complementaire begrippen: „het ene wordt pas zichzelf door het andere.”²⁶⁹ Deze stelling – die wij via het begrip bipolariteit in zekere zin onderstrepen – loopt als een rode draad door Berkhofs geloofsleer, aldus *J. T. Bakker*. Zo probeert hij enerzijds het eigen karakter van het geloof te handhaven, waarvoor hij het begrip 'sprong' gebruikt en anderzijds de eenheid van geloofs- en werkelijkheidservaring vast te houden. Volgens Bakker vraag je je bij het lezen van Berkhof voortdurend af, „of je de nadruk moet leggen op de sprong als het onherleidbare en contingente of dat de liefde van de auteur uitgaat naar de notie 'sprongvariatie', waarbij door de breuken en spanningen heen de continuïteit van het proces voorop-

²⁶⁷ Vgl. *Hummel*, a.w., p. 62.

²⁶⁸ *Tillich*, ST, II, p. 20 (id. II, p. 15).

²⁶⁹ *Berkhof*, a.w., p. 4.

staat.”²⁷⁰ Beide opvattingen laten zich verdedigen. Hij wijst op het procesmatige denken, dat vanuit de scheppingsleer op gang komt en ervaart hierin een zekere spanning met de belijdenis van de rechtvaardiging van de goddeloze. Tegenover het proces staat echter de sprong: „Met de telkens terugkerende notie 'sprong' wil Berkhof uitdrukken: *a.* de blijvende prioriteit van Gods heil tegenover onze werkelijkheid; *b.* het aangelegd zijn van onze werkelijkheid op dit heil, zonder dat het uit deze werkelijkheid opkomt; *c.* het proces van transfiguratie dat deze werkelijkheid ondergaat, vanaf de schepping tot de verheerlijking, en *d.* de trekkracht, die vanuit Gods toekomst op onze wereld wordt uitgeoefend.”²⁷¹ Telkens worden zekereringen ingebouwd tegen een naturalisering van de genade, maar daartegenover staat een heel 'netwerk van analogieën en voortschrijdende processen'. Bakker wijst er op, dat het accent op het procesmatige en op de sprongsgewijze ontwikkeling aansluit bij een levensbesef, dat de laatste decennia steeds sterker is geworden. „Ons hele leven is doortrokken van de gedachte van de voorlopigheid, van het besef, dat elke ontwikkeling tijd nodig heeft en dat tijd en geschiedenis onomkeerbare processen zijn.”²⁷² Het probleem is z.i. of de bijbelse denkvorm hier bewaard kan blijven, met name of er ruimte is voor „de ongehoorde manier, waarop de tegenwoordigheid van de nieuwe aeon, de wending van dood naar leven en van schuld naar verzoening wordt geproclameerd.”²⁷³ Tenslotte wijst hij er op dat Berkhof via het benadrukken van de voorlopigheid gekozen heeft voor de elevatie, d.w.z. „voor het interpreteren van de heilsgeschiedenis als een weg van lager naar hoger en van voorlopigheid naar definitieve voltooiing.”²⁷⁴ (zie verder over het begrip 'proces' 4.224).

Hoewel we niet bij Berkhof blijven staan, helpt hij ons —met name in dit hoofdstuk— in veel opzichten verder. Hij laat duidelijk het spanningsveld zien, waarin we onze weg moeten zoeken. Of het ons lukt via het begrip 'biopolariteit' op het vlak van de pastorale theologie naar geen van beide kanten écht uit te glijden, moet blijken. Een 'slippertje' zit er altijd in, zoals iedereen weet, die als theoloog en pastor in ontmoeting met mensen de spanning van goddelijk heil en menselijke werkelijkheid aan den lijve ervaart. We kennen nu de risico's en zijn bereid die te nemen. Om de praktijk niet uit het oog te verliezen willen we voorlopig onze eigen positie enigermate markeren.

Bij de inzegening van een gemengd huwelijk tussen een Rooms Katholieke en een Gereformeerde partner, preekte ik over de tekst Joh. 15,12: „Dit is mijn gebod, dat gij elkander liefhebt, gelijk Ik u heb liefgehad.” In de preek ging het over de analogie, die in dit woord van Jezus besloten ligt. Ik probeerde duidelijk te maken hoe het unieke karakter van Jezus' liefde voor

²⁷⁰ J. T. Bakker, Sleutelwoorden uit Berkhofs geloofsleer, in: GTT, jg. 76, p. 151.

²⁷¹ Bakker, a.w., p. 153.

²⁷² Bakker, a.w., p. 155.

²⁷³ Bakker, a.w., p. 157.

²⁷⁴ Bakker, a.w., p. 158.

ons een nieuwe dimensie geeft aan onze wederzijdse liefde. Daarbij zegt het woordje 'gebod' iets over de onvanzelfsprekendheid van deze liefde, van menselijk standpunt gezien. Na de preek bood mijn rooms-katholieke collega de trouwbijbel aan. Hij vatte mijn preek samen in ongeveer de volgende woorden: „Als jullie veel van elkaar houden krijgt de liefde tot God in jullie leven gestalte.” Op dat moment kreeg ik het gevoel dat mijn preek volstrekt overbodig was geweest. In een nagesprek met mijn collega probeerde ik van mijn kant duidelijk te maken dat de woorden 'God is liefde' voor mijn besef onomkeerbaar zijn.

Omgekeerd geldt ook, dat – om met *A. A. van Ruler* te spreken – het leven van de heiliging op het oorspronkelijk leven van de schepping terug- en op het uiteindelijke leven van de heerlijkheid vooruitgrijpt. „Daarin gaat het om de deugd, om het ware, deugdelijke menszijn, waar wat in zit, dat niet loos en zinloos is, maar vol, waar de hele heiligheid en heerlijkheid van God en daarom een binnenpretje over álles in zit.” Of, zoals *G. Th. Rothuizen* het uitdrukt, „dat niet alles gelóofd moet worden maar dat er ook vanzelfsprekendheden zijn, waarvoor een mens niet bij bijbel, God en kerk te rade hoeft te gaan om ze als zodanig te verstaan.”²⁷⁵

Zo heeft het hermeneutisch principe van de bipolariteit (1.1.; 2.33) alles te maken met de áárd van de analogie in het spreken over de mens vanuit de bijbel en op grond van ervaring. Deze wordt voor ons besef gekenmerkt door momenten van spanning en samenhang. Beide kanten willen we nader onderzoeken, alvorens we tot een hermeneutische afronding kunnen komen met betrekking tot de bipolariteit in 4.224.

3.22 *De mens als schepsel*

Tegenover de beperkte inzet bij de mens als zondaar is er binnen de theologie een nieuwe aandacht gegroeid voor de mens als schepsel. Dat herinnert ons bovendien hieraan, dat er binnen de gereformeerde traditie altijd al zoiets geweest is als een 'nevenlijn', het spoor van de algemene openbaring.

3.221 Niet in de laatste plaats daartoe uitgedaagd door de ontwikkeling van de natuurwetenschap en de evolutietheorie, die in brede kring ervaren werd als een frontale aanval op de eerste hoofdstukken van Genesis, kwam het in onze tijd tot een *nieuwe bezinning op de theologie van de schepping*. Deze bezinning leidde niet alleen tot een enorme reductie, waardoor allerlei informatie met betrekking tot het ontstaan van mens en wereld werd afgesneden, maar ook tot een verdieping van het belijden van het geloof in God als Schepper.²⁷⁶ Het laatste betekent geen werkelijkheidsverlies, want „juist deze relatie, die fundamenteel is voor de wereld, betekent als zodanig een fundamentele in-

²⁷⁵ *A. A. van Ruler*, Reformatiorische opmerkingen, p. 61; *G. Th. Rothuizen*, Wat is ethiek?, p. 62 v.

²⁷⁶ *Berkhof*, a.w., p. 167 v.

formatie over haar. De tegenstelling is niet: al of niet informatie, maar: informatie vanuit het middelpunt van het geloof of vanuit andere bronnen.”²⁷⁷ Zo kan opnieuw de vraag gesteld worden, hoe wij vanuit dit gezichtspunt tegen mens en wereld aankijken.

Centraal in de bezinning staat de vraag naar de goedheid van de schepping, zoals uitgesproken in Gen. 1,31. Volgens *H. M. Kuitert* is hier geen sprake van 'een paradijselijke idylle'. „De 'goede schepping' is (althans in Gen. 1) een belijdenis van Jahweh die goed is, een motie van vertrouwen (als ik mij zo mag uitdrukken) in het heden afgelegd. Zij mag niet gehoord worden als een conclusie uit 'de natuur' maar zij komt op uit de geschiedenis van Israël die verbondsgeschiedenis is.”²⁷⁸ *H. Berkhof* formuleert het zo, dat de goedheid van de schepping haar voorlopigheid en onvoltooidheid niet uitsluit, maar verwijst naar haar doel: „De wereld is bedoeld voor het koninkrijk van God, als de volle verwerkelijking van het mens-zijn door de gemeenschap met God.”²⁷⁹ Dit gaat niet om buiten Christus: „Als Christus met zijn leven en levensovergave, zijn opstanding en verhoging, als eersteling van een nieuwe mensheid, degene is op wiens zijnswijze het geschapen leven is aangelegd, moet de vraag rijzen in hoeverre dit doel in de structuren van de schepping staat ingeschreven en daaruit kan worden afgelezen.” Daarmee is gekozen voor een benadering, die de schepping ziet als „ouverture tot en aangelegd op het heil.”²⁸⁰ Volgens *Berkhof* nemen zij, die uit weerstand tegen een evolutionaire visie deze opvatting afwijzen, het bijbels-theologisch onderzoek niet ernstig genoeg.

Hiermee is de chronologische volgorde van 'schepping-status integritatis-val-verdorven natuur' doorbroken. Het is onmogelijk, aldus *H. M. Kuitert* de scheppingsverhalen te verstaan als verwijzingen naar toestanden, die eens bestaan hebben en nu niet meer.²⁸¹ Voor de anthropologie betekent dit, dat 'de mens als schepsel' en 'de mens als zondaar', zoals *H. Berkhof* het uitdrukt, niet in verschillende hoofdstukken behandeld kunnen worden. „Wij spreken daarmee uit, dat de zonde niet maar een betreurenswaardige misstap van onze verste voorouders is geweest, maar diep in de schepselmatige structuur van het riskante wezen mens is verankerd.”²⁸² Ook de mens kent de spanning van goedheid en voorlopigheid: „Hij kan niet gewoon zijn wat hij is. Hij loopt op zichzelf vooruit. Men kan ook zeggen: Hij 'is' juist wat hij (nog) niet is. Zijn eigenlijke zijn ligt voor hem uit; – als belofte of als luchtspiegeling? Het geloof zegt: als belofte; de schepping is aangelegd op haar verheffing tot een wereld die geconcentreerd is óp en dienstbaar aan een radicaal nieuw mens-zijn,

²⁷⁷ *Berkhof*, a.w., ibidem.

²⁷⁸ *H. M. Kuitert*, *Anders gezegd*, p. 17 en 25.

²⁷⁹ *Berkhof*, a.w., p. 173, 178.

²⁸⁰ *Berkhof*, a.w., p. 177 v.

²⁸¹ *Kuitert*, a.w., p. 48.

²⁸² *Berkhof*, a.w., p. 198 v.

in de gelijkenis van het beeld van de verheerlijkte Christus.”²⁸³ Van hieruit komen bij Berkhof twee kanten van het mens-zijn aan de orde: liefde en vrijheid; schuld en lot. Daarmee is de identiteitsvraag gesteld, de alom nieuwsgierig of verbijsterd doorklinkende vraag van de mens, wie hij nu eigenlijk is. Ook vanuit de geloofsleer mag de vraag naar de mens ‘als zodanig’ gesteld worden.²⁸⁴

Als ‘antwoordelijk wezen’ (vgl. 3.12) is de mens ‘erop gebouwd’ om God te ontmoeten²⁸⁵, de liefde van God te beantwoorden. De mens is gebouwd op liefde. In de relatie van liefde ontvangen en geven volgt hij zijn roeping en verwerkelijkt hij zijn ware wezen.²⁸⁶ Daarmee is tevens gezegd dat de vrijheid wezenlijk is voor de mens.²⁸⁷ „Liefde is de hoogste wijze waarop onze vrije wil zich verwerkelijkt.”²⁸⁸ Vrijheid betekent ook dat de mens een on-af wezen is. Hij is geschapen als mogelijkheid. Zijn identiteit ligt niet in hem maar vóór hem. Hij leeft in de sfeer van de geschiedenis.²⁸⁹ Zo kan de vrijheid ook omschreven worden als infrastructuur van de liefde.²⁹⁰ Dit is fundamenteel voor elk zich-verhouden: „Als de mens tegenover God blijkt op een zijn-in-relatie te zijn aangelegd, dan is dat zijn wezen. Als de mens blijkt gebouwd te zijn op het ontvangen en geven van liefde, geldt dat ook elders in personale verhoudingen. Als de mens daartoe met een uitzonderlijke graad van vrijheid blijkt te zijn toegerust, dan zal die vrijheid terug te vinden zijn in de uitzonderlijke wijze waarop hij overal in de kosmos optreedt.”²⁹¹

Aan ons mens-zijn zit echter van het begin af ook een andere kant, die van schuld en lot. De hierboven omschreven structuur, die God als schepper aan de mens heeft meegegeven, is blijvend en onverwoestbaar. Er zou zonder deze structuur zelfs van zonde geen sprake kunnen zijn. „Maar de mens moet krachtens zijn vrijheid deze structuur functioneel vullen, hij moet de gaven van God in een bepaalde richting aanwenden; het humanum als mogelijkheid vraagt om actualisering.” Wij kennen echter geen andere mens dan de mens, die op raadselachtige wijze tegen zijn bestemming ingaat. Schepping en zonde kunnen niet uit elkaar gehaald worden in verschillende hoofdstukken, maar ze vallen ook niet samen. „Tussen beide ligt de sprong van de (misbruikte) vrijheid.”²⁹² Zonde is dus niet een ‘iets’, maar een verbroken relatie, een daadwerkelijke ontkenning van de richting waarin ons bestaan geschapen is.

²⁸³ Berkhof, a.w., p. 179.

²⁸⁴ Berkhof, a.w., p. 188.

²⁸⁵ Berkhof, a.w., p. 191 e.v. De uitdrukking ‘erop gebouwd’ en ‘aangelegd op’ komt in dit deel meermalen voor en ziet op de structuur van de mens.

²⁸⁶ Berkhof, a.w., p. 193.

²⁸⁷ Berkhof, a.w., p. 194.

²⁸⁸ Berkhof, a.w., ibidem.

²⁸⁹ Berkhof, a.w., ibidem.

²⁹⁰ Berkhof, a.w., p. 195.

²⁹¹ Berkhof, a.w., p. 196.

²⁹² Berkhof, a.w., p. 198, v.

Zij doortrekt het hele bestaan van de mens. Zo heeft de mens overal weet van een schuldig falen. Dit algemene schuldbesef mag overigens niet verward worden met zondekennis. Zondekennis ontstaat alleen in confrontatie met Jezus Christus. Echter: „In het licht van deze zondekennis wordt alles wat er verder in de wereld als zondekennis bestaat niet waardeloos. Het wordt alles verstaan als uiting van een diepmenselijk besef van voortdurend falen en ontsporen. Dat besef wordt door de christelijke zondekennis bevestigd en verdiept.” Behalve van schuld is hier ook sprake van tragiek. „De schuld heeft wortels die veel dieper reiken dan de persoonlijke en bewuste wil.”²⁹³ Deze spanning is moeilijk te dragen. Vaak vervalt de mens in fatalisme enerzijds of pessimisme anderzijds. Het christelijk geloof heeft weet van verantwoordelijkheid en onmacht. Het laatste viel in de klassieke theologie onder het hoofd van de erfzonde.

De anthropologische winst van deze benadering is niet gering. De mens als schepsel en zondaar is de actuele mens, zoals wij hem kennen. Wanneer we spreken van 'schepsel' en 'zondaar', zijn deze woorden geen gemeengoed. Het zijn geloofsuitspraken, die de mens zien in zijn relatie tot God. Dit neemt niet weg, dat zich uit dit spreken over de mens existentialen laten aflezen, die wezenlijk zijn voor de structuur van het mens-zijn. Schepping is meer dan natuur, zonde is meer dan schuld, d.w.z. het heil komt niet op uit onze werkelijkheid, maar het bouwt er wel op voort en sluit er bij aan. Er komt een ontwikkeling op gang van onvoltooidheid naar vernieuwing, waarop de schepping aangelegd en de mens gebouwd is. Daarmee wordt het mens-zijn in zijn relaties beschreven in categorieën van geschiedenis, ondanks een vaak wanhopig falen gericht op het humanum als mogelijkheid.

3.222 Wanneer we de lijn van zonde en genade als hoofdlijn van de reformatorische anthropologie zien (3.213), moet daaraan worden toegevoegd dat hiernaast een 'nevenlijn' stond, soms niet veel meer dan een vage stippellijn, die achter de zonde terugging tot op de schepping. Dit stukje continuïteit in de relatie God-mens werd meestal aangeduid met de term *algemene openbaring*, waaronder verstaan kan worden een openbaring die met de verhouding van God tot zijn schepping gegeven is en die mensen overal en altijd kunnen ervaren.²⁹⁴ Over de terminologie kan verschil van mening bestaan, zonder daarmee de zaak zelf te ontkennen. *H. Berkhof* acht de terminologie weinig geschikt om het bedoelde uit te drukken. Alle openbaring is naar zijn mening bijzonder en dit zijn te grote woorden voor wat hij omschrijft als „het beeld van een indirect licht dat door de ervaringswereld heen straalt.”²⁹⁵ *G. C. Berkouwer* handhaaft de onderscheiding en spreekt van „een reëel

²⁹³ *Berkhof*, a.w., p. 205, 214.

²⁹⁴ *Berkhof*, a.w., p. 78.

²⁹⁵ *Berkhof*, a.w., p. 78 v. Bezwaren tegen de term heeft ook *Kuitert*, *Geloven*, a.w., p. 111 e.v.

geheimenis, waarin het leven, het geschapen leven een plaats krijgt.”²⁹⁶ Een offensief tegen de zaak zelf kwam met name van de kant van de dialectische theologie, nog verscherpt door de strijd tussen *K. Barth* en *E. Brunner* naar aanleiding van diens artikel over het aanknopingspunt.²⁹⁷ Berkouwer wijst er op dat Barth, na eerst naast de ‘Hauptlinie’ een ‘Nebenlinie’ erkend te hebben, deze later ook ‘inclusief’ meer dan vroeger ging honoreren.²⁹⁸ Verzet tegen een algemene openbaring hangt hiermee samen, dat deze gemakkelijk verbonden wordt met natuurlijke theologie, terwijl alleen via een scheiding van beide – zoals uitdrukkelijk bij Calvijn – recht gedaan wordt aan de Schrift.²⁹⁹

Via de algemene openbaring zijn de menselijke religiositeit en humaniteit in het geding. Centraal staan naast Hand. 17 vooral Rom. 1 en 2. In Rom. 1,18 e.v. wordt aan alle mensen een zekere kennis van God toegeschreven. „Paulus is diep overtuigd van de klaarheid en onweersprekelijkheid van deze Openbaring Gods. Ze is zo evident in het werk Zijner handen, dat hij van het kennen van God spreekt. Dat wijst op een fundamentele relatie, die door niemand ongedaan kan worden gemaakt.”³⁰⁰ In Rom. 2,14 e.v. gaat het om een verbinding in de ethiek. We lezen dat heidenen, die de wet niet kennen, toch ‘van nature’ doen wat de wet gebiedt. *De Reformatie*, aldus *G. Th. Rothuizen*, heeft op dit punt altijd onderscheid gemaakt tussen de mens ‘coram Deo’ en de mens ‘coram hominibus’. „M.a.w. voor het oog der mensen, voor wat betreft de humaniteit is de mens nog zeer wel tot allerlei goeds in staat.”³⁰¹ Rothuizen komt dan ook tot een positieve omschrijving van het begrip natuurwet: „Het begrip natuurrecht of natuurwet houdt in, dat men geen christen behoeft te zijn om toch heel wel te kunnen weten wat er t.a.v. goed en kwaad te pas komt of niet te pas komt in het leven. Dat regardeert christenen en niet-christenen.”³⁰² *S. J. Ridderbos* spreekt in dit verband van ‘menselijke natuur’ als ‘een bepaalde continue doelgerichte grondstructuur’.³⁰³

Het is vooral *Calvijn*, die breed uitmeet over de ‘sensus divinitatis’ en het ‘semen religionis’, dat ieder mens eigen is.³⁰⁴ In ‘grovere vorm’ (Berkhof) vinden we dit in het veelbesproken artikel 2 van de Nederlandse Geloofs-

²⁹⁶ *G. C. Berkouwer*, Bijzondere en algemene openbaring, in *RhW*, jg. 8, p. 246.

²⁹⁷ zie: *G. C. Berkouwer*, Aanknopingspunt (met lit. opgave) in *C.E.* I, 24 v.; id., *Berkouwer*, a.w., p. 235. *G. C. Berkouwer*, De algemene openbaring, p. 14 e.v.

²⁹⁸ *Berkouwer*, a.w., *RhW*, p. 240; vgl. *Barth*, *K.D.*, II, 1, p. 109 e.v.; id., IV, 3/2, p. 107 v., 122, 130.

²⁹⁹ *Berkouwer*, a.w., *A.O.*, p. 126.

³⁰⁰ *Berkouwer*, a.w., p. 120. Daarbij wijst hij er op, dat de grondtoon van Rom. 1 de toorn Gods is. Er ligt dan ook geen uitgangspunt in voor een natuurlijke theologie.

³⁰¹ *G. Th. Rothuizen*, Wat is ethiek?, p. 52.

³⁰² *Rothuizen*, a.w., p. 64.

³⁰³ *S. J. Ridderbos* e.a., Psychiatrie en theologie in gesprek, p. 143; vgl. uitdrukkingen bij *Berkhof*, nt. 284.

³⁰⁴ *J. Calvijn*, *Institutie* I, 3 en 5, ed. *Sizoo*, I, p. 8 e.v., 17 e.v.

belijdenis, dat de schepping beschrijft als een schoon boek dat alle mensen kan overtuigen en hun alle onschuld benemen.³⁰⁵

De zaak zelf blijkt ook in onze tijd actueel te zijn. Men kan hier denken aan het brede beroep op de rechten van de mens; aan een nieuwe aandacht voor menselijke gevoelens in het algemeen en religieuze ervaring in het bijzonder en aan de nadruk die gelegd wordt op de openheid van de mens in de richting van een zingeving aan zijn bestaan.

In het spoor van de algemene openbaring ontvouwt *A. Kuyper* zijn leer van de gemene gratie, als basis voor een blijvende menselijkheid ook na de val. Kuyper brengt deze in verband met Gods lankmoedigheid. Het geschiedkundig uitgangspunt voor zijn leer is het Noachitisch verbond. Want: „Van Noach tot aan het Maranatha gaat het, voor het uitwendig bestand der dingen, nu in ongestoorde bestendigheid, rust en orde door.”³⁰⁶

H. Bavinck betoogt dat de mensheid ook na de val de wezenlijke eigenschappen der menselijke natuur behouden heeft. In een van zijn laatste publikaties lezen we: „Zoo ook blijft in den mensch de religieuze aanleg bewaard. Daarin ligt volstrekt nog niet opgesloten, dat de Godsidee den mensch is aangeboren, en nog veel minder, dat deze zuiver in zijn ziel behouden bleef. Maar er wordt wel mede uitgedrukt, dat de mensch van huis uit een godsdienstig wezen is, dat hij niet eerst door opvoeding of invloeden van buiten, doch krachtens zijne eigene natuur de behoefte, de neiging, den drang bezit, om zulk eene hoogere, onzienlijke macht te erkennen en te eeren, die over zijn lot en over dat der hem omringende wereld beschikt. En deze aanleg der menschelijke natuur is daaraan te danken, dat God zich niet onbetuigd laat, dat Hij voortdurend aan en in den mensch zich openbaart, dat Hij door het Woord, dat het leven is en het licht, verlicht een iegelijk mensch, komende in de wereld. In Hem leven we, bewegen wij ons en zijn wij.”³⁰⁷

M. J. Langeveld, die zegt als christen met deze passages geen moeite te hebben, merkt op: „Het zijn kristallisaties van een nog niet tot klaarheid gekomen nieuwe gedachtengang. Niemand kan voorspellen of en hoe Bavinck erop doorgegaan zou zijn, als hij niet een jaar later gestorven was.” Volgens hem moeten we ons losmaken van het aanleg-begrip, waarmee we nog in de lijn van Bavinck zelf blijven. We moeten immers uitgaan van het 'in-de-wereld-zijn van de mens'. Maar: „Als wij zijn religie zien als een wijze waarop hij met het zijn in de wereld-als-zodanig tracht klaar te komen, dan is het zeer wel mogelijk, met Bavinck te zeggen, dat de mens een religieuze aanleg heeft.” Bavincks woorden hebben naar zijn mening ook thans nog 'een volkomen verdedigbare, fenomenologisch verifieerbare zin'.³⁰⁸

³⁰⁵ Over de discussie rond art. 2: *Berkouwer*, a.w., p. 220-234; *A. D. R. Polman*, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis*, p. 144-175.

³⁰⁶ *A. Kuyper*, *Gemeene Gratie I*, p. 6 en 14.

³⁰⁷ *H. Bavinck*, *Bijbelsche en religieuze psychologie*, p. 197 v.

³⁰⁸ *Langeveld*, a.w., p. 92 e.v.

Aandacht voor het gevoelsleven vinden we in de theologie van *F. Schleiermacher*. Deze nieuwe aandacht is niet in tegenspraak met het feit, dat men ook kan zeggen dat Schleiermacher van de nood een deugd maakte. Tegenover de intellectuele en rationalistische tijdgenoten, die zich als 'Verächter' van de religie manifesteerden, bleef hem vrijwel geen andere weg open dan een zich terugtrekken op het gevoel. Ten aanzien van de religie stelt hij: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“³⁰⁹ Het gaat hem om de onmiddellijkheid van de beleving. *J. E. L. van der Geest* wijst parallellen aan tussen de aandacht voor het gevoel bij Schleiermacher en in de K.P.V., waar overigens niet alleen religieuze gevoelens aandacht krijgen maar alles wat mensen ten diepste beweegt.³¹⁰ Ook hier staat de beleving centraal en wordt openlijk verzet geboden tegen intellectualisme en moralisme.³¹¹

Binnen de nieuwere zendingswetenschap is een groeiende belangstelling te bespeuren voor een 'theologia religionum'. Volgens *J. Verkuyl* moet vanuit het belijden van God, de Vader, de Schepper de conclusie worden getrokken „dat God niet alleen werkzaam is in de natuur en in de geschiedenis van volken en in de religies, maar dat Hij een geschiedenis heeft met elk mens.“ Hij acht het onloochenbaar, „dat de onverwoestbare drang tot religiositeit manifesteert, dat geen sterveling losstaat van de transcendente werkelijkheid Gods. Men kan de religiositeit en de religies niet verstaan als men geen aandacht heeft voor het drama dat zich voltrekt tussen God en de mensen.“³¹²

In dit verband valt nogal eens met betrekking tot de mens de door *W. Pannenberg* gebruikte term 'Weltoffenheit', die inhoudt dat de mens steeds openstaat voor nieuwe ervaringen, met als kern 'die unendliche Angewiesenheit des Menschen auf ein unbekanntes Gegenüber', waarmee overigens geen theoretisch bewijs geleverd is voor het bestaan van God.³¹³

Het vragen naar de 'zin' van het leven is, wat het gebruik van het woord betreft van recente datum. Een analyse van situaties, waarin deze vraag gesteld wordt, wijst volgens *H. Gollwitzer* uit, „dass in ihr nach der Beziehung zu einer höheren und bleibenden personalen Gemeinschaft gefragt wird.“ Hier liggen verbanden met de eerste levensfasen van de mens. „Damit erweist sich, dass Sinn von uns empfangen wird durch vorgegebene Gemeinschaft.“³¹⁴

Binnen de praktische theologie vinden we het thema van de religie b.v. bij *W. Greive* en bij *M. Josuttis* (vgl. de titel van zijn boek), die o.a. tot deze

³⁰⁹ *F. Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter Ihren Verächtern, p. 1.

³¹⁰ *J. E. L. van der Geest*, Theologie en gevoel, in TvPP, jg. 4, p. 49.

³¹¹ *Van der Geest*, a.w., p. 50.

³¹² *J. Verkuyl*, Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap, p. 479; over de zaak als geheel, p. 460-504.

³¹³ *Pannenberg*, a.w., p. 9, 11. Deze term heeft als achtergrond de biologische anthropologie, vgl. *Landman*, a.w., par. 11c; *A. Geblen*, Der Mensch, p. 39 v.

³¹⁴ *Gollwitzer*, a.w., p. 46.

overweging komt: „In der religiösen Dimension menschlicher Existenz ist der Mensch als einzelner und als Gemeinschaft auf der Suche nach Heil durch die rituelle Ausgestaltung der Erfahrung seiner Abhängigkeit, seiner Schuld, seiner Begrenztheit.“³¹⁵

De betekenis van de hier getekende 'nevenlijn', waaraan we een belangrijke verbreding gaven, is in ieder geval deze, dat we de eerder besproken menselijke mogelijkheden en religiositeit niet mogen onderschatten. Dat geldt zeker voor een tijd waarin te lang door cultuur en godsdienst onderdrukte gevoelens en ervaringen tot hun recht willen komen. Wanneer iemand op een geloofsuitspraak b.v. reageert in de trant van: „Het zal allemaal wel waar zijn, maar het doet me niets”, mag een dergelijke reactie niet gediskwalificeerd worden. Het is een signaal! Zoals er zovele zijn. Wanneer we belijden dat God déze mens op het oog heeft, met hem geschiedenis maakt en in zijn leven gestalte wil aannemen, moeten we er ons van bewust zijn dat het geloof alleen kan worden be-aamd op het vlak van de ervaring en zich daarom heeft te richten op aanwezige ervaringen en pogingen tot zingeving en zelfverwerkelijking.³¹⁶ Zo doen we recht aan de menselijke natuur als 'een bepaalde continue doelgerichte grondstructuur'.

3.23 *De mens Jezus*

Anthropologische verbreding houdt ook in dat we de lijn van de mens als schepsel doortrekken naar de mens Jezus, de nieuwe mens, d.w.z. de echte mens zoals God hem bedoeld heeft. Het leggen van deze verbinding is vanuit de christelijke traditie minder vanzelfsprekend dan het lijkt. Zij bepaalt ons vervolgens bij de vraag van de betekenis van Jezus Christus voor de menselijke humaniteit.

3.231 In het orthodox geloofsonderricht, aldus *H. Berkhof*, wordt nog steeds de indruk gewekt, dat Jezus alleen op aarde kwam om te lijden en te sterven. Het feit dat het apostolicum geen artikel over *het leven van Jezus* heeft maar direct van 'geboren' naar 'geleden' overgaat, acht hij hieraan mede debet. Het vreemde in dit verband is, dat juist ontelbaren in de loop der eeuwen geboeid zijn door de mens Jezus, terwijl de geloofsleer hier vrijwel geen aandacht aan schenkt. „De dogmatiek heeft zich als regel bij de verkondigingsstructuur van de brieven aangesloten, niet bij de verhaalstructuur van de evangeliën.”³¹⁷ Maar zonder dit leven komen kruis en opstanding in de lucht te hangen.

Ook de Heidelbergse Catechismus vat het hele leven van Jezus samen onder

³¹⁵ *Greive*, a.w., p. 42 e.v. *M. Jossutis*, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion*, p. 239.

³¹⁶ Verder over 'ervaring': 4.222.

³¹⁷ *Berkhof*, a.w., p. 309 v.

'het wordeken: Geleden', dat dan betrokken wordt op 'den gansen tijd zijns levens' (vr. en antw. 37). Altijd stond het leven van Jezus in „de zware slagschaduw enerzijds van de twee-naturenleer, anderzijds van de verzoeningsleer.”³¹⁸ Van verschillende kanten is in onze tijd geprobeerd in deze 'leerstukken' beweging te krijgen, om meer recht te doen aan de eenheid van de persoon van Jezus en aan zijn menselijkheid.

Nieuwe ontwerpen zijn volop in discussie.

Wat de twee-naturenleer betreft denken we aan het ontwerp van *P. Schoonenberg*³¹⁹, waarmee *H. Berkhof* zich in zijn ontwerp verwant voelt³²⁰ en aan dat van *E. Flesseman-van Leer*, die voorstelt de oude formule 'God en mens' te laten vallen en in plaats daarvan te spreken van 'Gods tegenwoordigheid in deze mens', een belijdenis die geen 'vreemd blok' is maar aansluit bij Gods geschiedenis met Israël en bovendien beter recht doet aan het mens-zijn van Jezus.³²¹

Wat de verzoeningsleer betreft kunnen we denken aan de 'alternatieve verzoeningsleer' van *H. Wiersinga*.³²² Met name tegen exegetische passages van zijn studie zijn bezwaren in te brengen, maar de pastoraal-theologische betekenis ervan is, dat hij Jezus' sterven verbindt met diens leven en met de directe beleving van de mens, toen en nu.³²³

In vergelijking tot de H.C. vinden we in het 'geloofsgetuigenis', proeve van een nieuw belijden, wel enige aandacht voor het mens-zijn van Jezus, zijn leven, in relatie tot ons mens-zijn: „Wij geloven, dat God Zich in Christus aan ons geopenbaard heeft om ons weer aan het doel te doen beantwoorden, waartoe Hij ons geschapen heeft, namelijk, om waarlijk als mensen te leven voor zijn aangezicht.” En: „Wij geloven, dat Jezus van Nazareth de Gezondene is van de Vader, de aan Israël beloofde Messias, de Heiland van de wereld. Want aldus heeft Hij Zich tijdens zijn leven op aarde doen kennen, als de Zoon van God, die kwam om de mensen tot God terug te roepen en hen door de macht van zijn woorden en daden te brengen onder Gods verlossende heerschappij.”³²⁴ In het eerste citaat ligt de verbinding met de schepping. In het tweede is in ieder geval ruimte voor 'zijn leven op aarde', alvorens over zijn lijden en sterven gesproken wordt.

In dit verband kan ook de vraag gesteld worden of aan de incarnatie als heilsfeit een zelfstandige plaats mag worden toegekend. Zo ja, wat kan dan in het licht van Jezus' leven gezegd worden over de menswording van de mens? We kunnen hierbij voorbijgaan aan de moeilijke vraag of de incarnatie meer

³¹⁸ *Berkhof*, a.w., ibidem.

³¹⁹ *P. Schoonenberg*, Hij is een God van mensen.

³²⁰ *Berkhof*, a.w., p. 306.

³²¹ *E. Flesseman-van Leer*, Geloven vandaag, p. 94 e.v.

³²² *Wiersinga*, a.w., p. 187 e.v., id. 162 e.v.

³²³ Zie verder: 7.242.

³²⁴ Geloofsgetuigenis, p. 19, 21, opgesteld door G. C. Berkouwer en H. N. Ridderbos en aangeboden aan De Gereformeerde Kerken.

is dan een 'noodmaatregel'³²⁵, voortgekomen uit de val van de mens (een vraag die altijd een speculatief karakter houdt), om er toch met *G. C. Berkouwer* op te kunnen wijzen, dat het komen van Jezus altijd een komen 'om te' inhoudt. Men zou het zelfs een 'anthropocentrisch komen' mogen noemen: Hij kwam om te dienen, om de wil Gods te doen, om het verlorene te zoeken etc.³²⁶ Daarin is geen sprake van een 'idee' der menswording op zichzelf. Wel gaat het in eschatologische zin om 'het wonen van God bij de mensen'.³²⁷ Zo krijgt Jezus' leven inhoud en betekenis. Zijn menswording staat tussen schepping en voleinding, aldus *H. Berkhof*: „Als Jezus de Zoon de nieuwe scheppingsinzet van God is, de eigenlijke mens naar zijn beeld, dan beantwoordt hij dus aan de laatste bedoelingen die God met zijn mensschepping heeft; en dan kunnen wij zijn historische verschijning niet losmaken zowel van het begin als van het einde, zowel van de schepping als van de voleinding.”³²⁸

Al deze theologische aanzetten moeten in verband gezien worden met een nieuwe aandacht voor de mens Jezus en voor zijn leven, waarvan ook via film en toneel een geweldige aantrekkingskracht uitgaat. Velen vinden in zijn persoon nieuwe inspiratie. Binnen de theologie heeft zich een 'Leben Jesu – Forschung' ontwikkeld, volgens *M. de Jonge* – in zijn overzicht – een van de meest boeiende hoofdstukken van de theologie.³²⁹

Deze 'christologie met een menselijk gezicht' is niet zonder betekenis voor een doordenking van een pastoraal-theologische anthropologie. Zij geeft ruimte voor de vraag wat de betekenis is van het leven van Jezus voor het leven van de mens, die we ontmoeten. Op de weg van schepping naar herschepping staat de mens Jezus, mens Gods, mens onder de mensen, die ons het mens-zijn naar Gods bedoeling heeft voorgeleefd. Zie verder 4.223.

3.232 De vraag die ons op deze plaats nog moet bezig houden is die naar de relatie tussen het leven van de mens Jezus en het bredere gegeven van de menselijke, zo men wil profane, *humaniteit*.

Humaniteit is volgens *H. Berkhof* het woord waarmee de kern van Jezus' leven kan worden aangeduid. Daarom verdient het de voorkeur boven het negatieve begrip zondeloosheid.³³⁰ Het herinnert aan de diepte en breedte van Gods bedoeling met de mens: „Hier is de volledige structuur van het mens-zijn, in zijn drievoudige relatie tot God, de naaste en de natuur. Hier is ook de hoogste kwaliteit van het mens-zijn, als liefde en vrijheid. Hier is het mens-zijn tot zijn volle mondigheid gekomen en daarom ten volle partner en instrument

³²⁵ Zie over deze discussie: *O. Jager*, Is de incarnatie méér dan een noodmaatregel? RhW 10, p. 71 e.v.

³²⁶ *G. C. Berkouwer*, Het werk van de Christus, p. 28 v.

³²⁷ *Berkouwer*, a.w., p. 29.

³²⁸ *Berkhof*, a.w., p. 307.

³²⁹ *M. de Jonge*, Jezus, inspirator en spelbreker, p. 29; vgl. ook *Zabrti*, a.w., hoofdstuk 8.

³³⁰ *Berkhof*, a.w., p. 313.

van God geworden.”³³¹ Deze humaniteit is ons vreemd. Wij kennen haar slechts fragmentarisch. Zij staat eenzaam in onze wereld, als voorbeeld en aanklacht. Maar niet minder als een uitnodiging om ons in dit nieuwe mens-zijn te laten betrekken en als belofte van wat God met ons voorheeft.³³²

Opvallend is ook hoe *K. Barth*, uiterst behoedzaam manoeuvrerend, in het laatste deel van zijn verzoeningsleer³³³ recht wil doen aan het gegeven van de profane humaniteit, wanneer hij vanuit een diepe verwondering, maar zonder voorbeelden te durven geven of namen te noemen³³⁴, nauwelijks uitgesproken raakt over andere 'ware woorden' die ook 'extra muros ecclesiae' als 'gelijkenissen van het Rijk Gods' worden aangetroffen³³⁵, omdat „auch im Weltgeschehen als solchem durchaus nicht alle Katzen grau” zijn.³³⁶ *A. Dekker* wil dit spreken verstaan vanuit de ontwikkeling van Barths denken. Nadat de exclusiviteit van de genade voldoende ontvouwd is, komt er ook ruimte voor dit thema,³³⁷ dat behandeld wordt in het brede kader van het profetische ambt van Christus. Dekker kiest het uitgangspunt van zijn analyse in een woord van Barth, dat de profane humaniteit daarin zichtbaar wordt, dat men zich in de omgang met de ander „schlicht mit ihm solidarisch findet und anspruchslos für ihn da ist.”³³⁸ Dit houdt in dat de grondstructuur van het menszijn bepaald wordt door de idee van de solidariteit.³³⁹ Op grond hiervan spreekt hij van 'homines bonae voluntatis' als van mensen, „die in handelnder Verantwortlichkeit mit dem anderen leben.”³⁴⁰ En onder profane humaniteit verstaat hij „das Phänomen einer zur Tat schreitenden Verantwortlichkeit, die zurückgeht auf eine bewusst angenommene oder unbewusst erlebte innermenschliche Solidarität.”³⁴¹ Als beroep op de Schrift fungeert hier Luc. 2,14, waar weliswaar geen sprake is van 'mensen van goeden wille', maar waarin beslissend is dat de 'eudokia' van God betrokken wordt op 'heel het volk'.³⁴² Van hieruit wijst Dekker de incarnatie aan als de beweging waarin God zich met de wereld solidariseert, zodat de mens bij het realiseren van het humanum betrokken wordt.³⁴³

Zo zien we dat de anthropologische lijnen, die we vanuit de schepping op het spoor kwamen, in de christologie worden doorgetrokken en daar niet

³³¹ *Berkhof*, ibidem.

³³² *Berkhof*, ibidem.

³³³ *Barth*, a.w., IV/3, p. 122-153.

³³⁴ *Barth*, a.w., p. 152.

³³⁵ *Barth*, a.w., p. 122, 128.

³³⁶ *Barth*, a.w., p. 143.

³³⁷ *A. Dekker*, *Homines bonae voluntatis*, p. 16.

³³⁸ *Barth*, a.w., p. 140.

³³⁹ *Dekker*, a.w., p. 12.

³⁴⁰ *Dekker*, a.w., p. 11.

³⁴¹ *Dekker*, a.w., p. 12.

³⁴² *Dekker*, a.w., p. 14 v., waaruit blijkt dat „die Struktur des Heils immer von universal-kosmischer Art” is.

³⁴³ *Dekker*, a.w., p. 16.

afbreken maar zich verbreden naar de actualiteit van ons mens-zijn nu. Daarmee is de overgang gemaakt naar de volgende paragraaf.

3.24 *De Geest en de humaniteit*

Anthropologische verbreding vraagt tenslotte om een nieuwe oriëntatie op het werk van de Geest. Ook op dit punt vertoont het reformatorisch belijden een tekort, getuige b.v. de zeer bescheiden plaats die de Heilige Geest in de Heidelberger Catechismus inneemt (vr. en antw. 53 en 54). Daar bestaat het werk van de Geest vrijwel uitsluitend uit de toepassing van het werk van Christus, maar wie niet meer weet dan dat – aldus *A. A. van Ruler*³⁴⁴ – krijgt zijn werk nooit zuiver en volledig in het gezichtsveld. Hij wijst er op, dat de uitstorting van de Geest een eigen heilsfeit is naast incarnatie en opstanding.³⁴⁵ *H. Berkhof* wijst op dezelfde verenging: „In de orthodox-protestantse traditie leest men zijn wezen vooral af uit wat er zich onder zijn invloed in het persoonlijk leven voltrekt aan geloof en bekering, wedergeboorte en heiliging.”³⁴⁶ Een nevenlijn was de verbinding van de Geest met de kerk, als de gemeenschap waarin deze dingen zich afspelen. Veel verder komt ook 'de proeve van een nieuw belijden' niet.³⁴⁷

Wanneer we in anthropologisch opzicht nadenken over het eigene van het werk van de Geest, komt dit voor ons besef vooral tot uitdrukking in de vernieuwing en inschakeling van de mens vanuit zijn herschepping. Zo wordt de lijn van de vorige paragrafen doorgetrokken.

3.241 Hoezeer het thema van de *vernieuwing van de mens* door het werk van de Geest binnen de kerk tekort gekomen is, bewijzen de 'charismatische explosies' aan de rand van de kerk of in sectarische bewegingen, die de kerk in haar geschiedenis begeleid hebben. Ook in onze tijd is sprake van een 'charismatische beweging' die in dit opzicht van zich doet spreken.³⁴⁸ In deze kringen wordt vooral de nadruk gelegd op het buitengewone in het werk van de Geest, met een beroep op de lijst van charismata (1 Kor. 12-14). Vanuit onze optiek zien wij de vernieuwing van de mens meer in het perspectief van Gal. 5, de christelijke vrijheid en de vruchten van de Geest (vs 22) voor 'de hele mens' om hem meer te doen beantwoorden aan zijn bestemming als mens Gods.

³⁴⁴ *A. A. van Ruler*, a.w., p. 98, waar hij onderscheid maakt tussen de Geest van Christus, de Geest van de Zoon en de Geest van de Vader.

³⁴⁵ *Van Ruler*, ibidem.

³⁴⁶ *Berkhof*, a.w., p. 339.

³⁴⁷ *Geloofsgetuigenis*, a.w., p. 26.

³⁴⁸ zie b.v.: *W. Smet*, Ik maak alles nieuw; charismatische beweging in de kerk; *W. Hollenweger*, De Geest spreekt alle talen; een analyse van de pinksterbeweging; *Het werk van de Heilige Geest in de gemeente*, voorlichtend geschrift van de Gereformeerde Kerken.

De verbinding van deze vernieuwing met de schepping komt duidelijk tot uitdrukking in het hebreeuwse woord voor 'geest' n.l. 'ruach', als de Geest Gods (Gen. 1,2) en de levensadem van de mens (Gen. 2,7), „das von Gott her wirkende physisch-belebende Prinzip”.³⁴⁹ Met zijn Geest onderhoudt God zijn schepping. De Geest, aldus *E. Flesseman-van Leer*, is een ander woord voor Gods liefde, die levenwekkend en levenvernieuwend naar mensen uitgaat. „Wij ervaren in ons leven zijn vernieuwende tegenwoordigheid; wij ervaren dat Hij ons kracht geeft en ons draagt. Wij ontmoeten mensen van een zo grote louterheid en een zo vanzelfsprekende onbaatzuchtigheid of van een zo grote levenswijsheid, dat wij in en door hen het werken van God gewaarworden.”³⁵⁰ Deze ervaringen beperken zich niet tot de kerk. Zo herinnert *H. M. Kuitert* aan een woord van Augustinus, door Calvijn vele malen met voorliefde herhaald, dat er 'vele wolven binnen' de kerk verkeren en 'vele schapen buiten' en aan het bekende woord van A. Kuyper, dat de wereld mee en de kerk tegenvalt.³⁵¹

Gezien vanuit de relatie met Christus bestaat de vernieuwing van de mens in een gelijkvormig worden aan het beeld van de Zoon (2 Kor. 3,18). Daarvoor is volgens *H. Berkhof* het eerst nodige, dat wij ons onvoorwaardelijk uitgenodigd en geaccepteerd weten. „Wij moeten ons wantrouwen, onze hoogmoed, onze ontspoorde begerigheid, onze krampachtigheid afleggen, om ons daarheen te begeven waar onze bestemming ligt.”³⁵² Maar er is ook een andere kant, in alle voorlopigheid, een proces van vernieuwing: „De Geest neemt ons geheel zoals we zijn. Maar dan laat Hij ons niet langer zoals we zijn.”³⁵³ Daar word je een ander mens van: „De vernieuwing die we daarin nu al ondergaan, is een voorteken en een belofte van een wereld die volkomen herschapen zal zijn in de geest van de nieuwe mens.”³⁵⁴ In verhouding tot dit 'totum' is Christus het 'pars'. De Geest is Hij, die van het pars naar het totum leidt, van de eersteling naar de volle oogst.³⁵⁵

3.242 Het bovenstaande kan de indruk wekken, dat de mens in dit proces alleen ontvanger is. Er is ook een andere kant: De mens wordt *als mens ingeschakeld* in dit proces. De uitstorting van de Geest betekent niet minder dan dat God de voortgang van zijn werk mee in handen van mensen legt. De mens wordt, zoals *Van Ruler* het uitdrukt, als partner volledig opgenomen en ingeschakeld.³⁵⁶ „Het is kenmerkend voor het werk van de Heilige Geest, dat hij

³⁴⁹ TWNT., VI, p. 264, s.v. 'pneuma'.

³⁵⁰ *Flesseman-van Leer*, a.w., p. 118.

³⁵¹ *H. M. Kuitert*, De wereld valt mee, in: *Terzake* 4, p. 55 v., 63; *A. Kuyper*, a.w., II, p. 13.

³⁵² *Berkhof*, a.w., p. 344.

³⁵³ *Berkhof*, ibidem.

³⁵⁴ *Berkhof*, a.w., p. 345.

³⁵⁵ *H. Berkhof*, *De leer van de Heilige Geest*, p. 116.

³⁵⁶ *Van Ruler*, a.w., p. 103.

de mens niet uitschakelt, maar juist inschakelt, maar ten volle als mens.”³⁵⁷ *J. Firet* signaleert in dit verband dat allerlei voorstellingen eerder doen denken aan een uitschakeling dan aan een inschakeling van de mens. Toch is één ding z.i. zeer duidelijk, n.l. „dat het werken van de Heilige Geest nooit ten koste van het wezenlijke van het mens-zijn gaat, dat het juist zijn centrum vindt in het herstellen van de mens in zijn vrijheid en het plaatsen in verantwoordelijkheid.”³⁵⁸ Dat het om de mens als mens-in-relatie gaat blijkt met name uit de nadruk die Paulus in dit verband legt op de liefde. Zo kan men zeggen dat de Geest het werk van de mens niet overbodig, maar eerst mogelijk maakt.³⁵⁹

A. A. van Ruler gebruikt in dit verband de term *reciprociteit*. Daarin o.a. verschilt de pneumatologische situatie van de christologische situatie. In plaats van de enhypostasie treedt hier de inhabitatie op: God de Heilige Geest woont bij ons in; in plaats van de plaatsvervanging vinden we hier de reciprociteit: de Geest maakt ons vrij, zodat wij weer Gods partner worden.³⁶⁰ „De Geest handelt namelijk nooit alleen, maar steeds met inschakeling van de mens, als mēns.”³⁶¹

In zijn homiletiek neemt *R. Bobren* dit begrip van Van Ruler over.³⁶² Hij spreekt van 'theonome reciprociteit'. Zo krijgt God de eer, maar wordt het menselijk doen eveneens erkend. In een recente studie neemt hij het begrip weer op om antwoord te geven op de vraag: „Wie kommt Göttliches und Menschliches ins Gleichgewicht? Wie kommt es zum 'Bündnis zwischen Geist und Tat'?”³⁶³ Door invoering van dit begrip wordt de mens echt partner.³⁶⁴ Verder: „Das Werk des im Geiste Gegenwärtigen initiiert ein Werk des Menschen. Im Miteinander von Gott und Mensch wird Gott praktisch.”³⁶⁵ Voor ons besef wordt het begrip bij Bohren niet helemaal helder. Ook is er sprake van een duidelijk accentsverschil met van Ruler. Bij Bohren staat het begrip tegen de achtergrond van de dialectische theologie (vgl. 2.111). Bij van Ruler ligt de nadruk op het recht doen aan 'de mens als mēns'.

We moeten nog een stap verder gaan en vragen naar de *reikwijdte* van het werk van de Geest, om uit te komen bij het woord *herscheping*. Volgens *H. Berkhof* is de verhouding van de Geest tot de cultuur, tot de schepping, in het christelijk denken zeer verwaarloosd. Dit is te betreuren omdat de speciale werkzaamheid van de Geest in het N.T. wordt voorgesteld als herstel en vervulling van zijn werk in de schepping. Ook de Geest komt 'tot het zijne'.

³⁵⁷ *Van Ruler*, a.w., p. 108.

³⁵⁸ *Firet*, a.w., p. 165.

³⁵⁹ *Firet*, a.w., p. 175.

³⁶⁰ *Van Ruler*, a.w., p. 99.

³⁶¹ *Van Ruler*, a.w., p. 100.

³⁶² *R. Bobren*, *Predigtlehre*, p. 76.

³⁶³ *R. Bobren*, *Das Gott schön werde*, p. 68.

³⁶⁴ *Bobren*, a.w., p. 69.

³⁶⁵ *Bobren*, a.w., p. 71.

„Daarom worden we aangespoord om zijn sporen met vreugde en dankbaarheid overal in onze geschapen wereld te ontdekken.”³⁶⁶ Dit 'komen tot het zijne' betekent niet alleen dat er vanuit het 'beeld Gods' van de mens „een zekere mate van analogie is tussen de aard en de functie van ons ik en van de Geest van God”³⁶⁷ (wat niet betekent dat de Heilige Geest in het verlengde van de menselijke geest ligt), maar ook dat we „een overeenkomst moeten aannemen tussen zijn werk in schepping en herschepping”³⁶⁸, zonder dat we deze verhouding overigens goed kunnen omschrijven.

Een van de weinige theologen die, in navolging van Calvijn, deze relatie niet verwaarloosde was *A. Kuyper*, die er op heeft gewezen dat 'het geheel eigenaardige van de werking van de Heilige Geest' ligt in het leiden van het geschapene tot zijn bestemming, het doen werken van het leven naar zijn aard, het volmaken van het schepsel.³⁶⁹ Ook *O. Noordmans* kan het werk van de Heilige Geest in de meest algemene zin 'herscheping' noemen. De schepping draagt een eschatologisch karakter. Zij komt van het begin uit. Het werk van de Geest is voltooiend. Via de opstanding van Christus komt deze beweging op gang.³⁷⁰

We herinneren opnieuw aan een woord van *H. Bavinck*: „Alwat waarachtig is, alwat edel is, alwat rechtvaardig is, alwat rein is, alwat liefelijk is, alwat welluidt, in de gansche schepping, in hemel en aarde, wordt in de toekomstige Godsstad saamgebracht, maar vernieuwd, herschapen, tot zijn hoogste heerlijkheid opgevoerd. De substantie ervoor is in deze schepping aanwezig.” Hij maakt hier een vergelijking met een rups, die zich ontwikkelt tot vlinder en met koolstof die zich omzet tot diamant.³⁷¹

H. Berkhof gaat een stap verder door het werk van de Geest te verbinden met het kersteningsproces. Hij is van mening, „dat de invloed van de Geest als de actieve tegenwoordigheid van Jezus Christus in de wereld veel wijder is dan wij ons bewust zijn.”³⁷² De gevolgen van de secularisatie op sociaal en politiek terrein hebben volgens hem ook een christelijke achtergrond. Te denken valt aan de emancipatie van allerlei groepen mensen: „De bevrijdende en hervormende kracht van de Geest van Jezus Christus is overal aan het werk waar mensen bevrijd worden van de tirannie van de natuurlijke staat, kleur, kaste, klasse, sekse, armoede, ziekte, onwetendheid enz.”³⁷³ Onze verheerlijkte Heer is niet alleen het hoofd van zijn kerk, maar ook en in de eerste plaats het hoofd van de wereld.

³⁶⁶ *Berkhof*, a.w., p. 106.

³⁶⁷ *Berkhof*, a.w., p. 108.

³⁶⁸ *Berkhof*, a.w., p. 109.

³⁶⁹ *A. Kuyper*, Het werk van de Heilige Geest, p. 25.

³⁷⁰ *O. Noordmans*, Herschepping, p. 171 v.

³⁷¹ *H. Bavinck*, Gereformeerde Dogmatiek IV, p. 702.

³⁷² *Berkhof*, a.w., p. 111.

³⁷³ *Berkhof*, a.w., p. 113.

3.25 *Anthropologische consensus* (2)

Als afsluiting van dit hoofdstuk moet de vraag naar de anthropologische consensus (vgl. 3.16) opnieuw gesteld worden. Kan een pastoraal-theologische anthropologie aansluiting vinden bij een 'basale anthropologie' van de hulpverlening?

Toen deze vraag halfweg dit hoofdstuk eerder gesteld werd, wezen we op een aantal in het oog lopende correlaties tussen het bijbels-theologisch spreken over de mens en een meer algemene anthropologische benadering. De vraag of het hier in bredere zin om een correlatie van structurele aard gaat, menen wij nu op basis van de door ons geschetste grondlijnen van een pastoraal-theologische anthropologie in positieve zin te mogen beantwoorden.

Waar de anthropologie spreekt over 'de hele mens', met inbegrip van alle verdere omschrijvingen die hier uit weglopen, spreekt de bijbel van 'mens Gods'. Beide termen hebben betrekking op een zelfde werkelijkheid. Daarmee bedoelen we dat elk werkelijkheidsverlies in het theologisch spreken over de mens voorkomen moet worden, wil het christelijk geloof niet aan konkreetheid en realiteit inboeten. Dit betekent evenwel niet dat beide termen in een of andere zin door een '= teken' verbonden kunnen worden. Met opzet hebben we het plaatsen van dergelijke tekens vermeden en daarvan een hermeneutische verantwoording gegeven. Voor ons besef mogen beide wijzen van spreken naast elkaar blijven staan. Beide termen zijn van een eigen aard. De stap van een 'constatering' naar een 'belijdenis' kan alleen in volle vrijheid gezet worden.

Dit neemt niet weg dat er een grote mate van wederkerigheid, reciprociteit zo men wil, bestaat tussen beide wijzen van spreken. Daarom ook kan het bijbels spreken over de mens aansluiting zoeken bij een grondstructuur, ook in religieuze zin, die met het mens-zijn gegeven is. We zagen dat met name het begrip 'algemene openbaring' hier ruimte voor biedt.

Zo tekent zich een doorlopende lijn af van schepping naar herschepping. Deze lijn valt niet samen met de hoofdlijn van een 'basale anthropologie', maar loopt er wel parallel mee. Onderweg deden zich voortdurend momenten van herkenning voor. In het spreken over de mens als zondaar horen we dezelfde donkere tonen van onvrijheid, die we eerder beluisterden in de onbewuste krachten, die in een mens werkzaam zijn. In de onvergankelijke structuur van de mens als schepsel, 'gebouwd' en 'aangelegd' op vernieuwing, hoorden we iets van hetzelfde optimisme dat ons aansprak in het denken over menselijke groei en ontwikkeling. Zo bestaat er voldoende overeenstemming tussen het bijbels spreken over de mens en een anthropologie van de hulpverlening. Het bipolair karakter van onze definitie wordt, voor wat de algemene pool betreft, hierdoor voldoende ondersteund.

Bij alle aanwezige continuïteit zijn we hier en daar ook op spanningen gestuit. Het was niet de bedoeling van dit hoofdstuk hierop de nadruk te leggen. Maar het was b.v. duidelijk dat het spreken over 'de mens Jezus' nog niet 'het

evangelie' is. Met name daar treedt deze spanning op, waar duidelijk wordt dat het heil niet opkomt uit ons eigen midden. Binnen het raam van een fundamentele wederkerigheid in de relatie God-mens blijken bepaalde elementen onomkeerbaar te zijn. Deze hangen samen met het eigen karakter van het evangelie en zijn typerend voor de eigen identiteit van pastoraat als hulpverlening. Dit constateren doet geen afbreuk aan een 'basale anthropologie' van de hulpverlening, waar ook het pastoraat op kan voortbouwen. Daarmee is wel het moment gekomen om de andere pool van onze definitie aan een grondige verkenning te onderwerpen.

4. IN HET LICHT VAN HET EVANGELIE

HET EVANGELISCH KARAKTER VAN DE PASTORALE RELATIE

Na de nadruk gelegd te hebben op het woord 'hulpverlening', richt onze aandacht zich in dit hoofdstuk op het woord 'pastoraat'. Daarmee komen we toe aan de tweede pool van onze bipolaire omschrijving. Aan de hand van de anthropologie wezen we vooral op 'het gemeenschappelijke', op wat pastoraat met andere vormen van *hulpverlening* gemeen heeft. Vanuit het evangelie, of, zo men wil de christologie, gaan we nu op zoek naar 'het eigene', naar wat typerend is voor *pastoraat* als hulpverlening.

Als vertrekpunt kiezen we een zo ruim mogelijke omschrijving. Typerend voor pastoraat is, dat het gaat om een helpende relatie die zich afspeelt 'in het licht van het evangelie'. Dat klinkt niet erg exclusief. Het is zelfs heel goed denkbaar, dat in een heel andere kontekst van hulpverlening helper en geholpene hun wederzijdse relatie eveneens beleven 'in het licht van het evangelie', zonder dat daarmee een specifiek pastorale relatie geschapen is. Wel mag hieruit blijken dat de gekozen formulering in verband staat met het polair karakter van onze benadering van pastoraat. Zoals er vanuit de anthropologie een beweging op gang kan komen van het gemeenschappelijke naar het eigene, is het omgekeerde vanuit het evangelie, tot op zekere hoogte eveneens mogelijk. Het evangelie is wel exclusief naar de kant van God, maar juist daarom niet selectief naar de kant van mensen. In Christus is de genade en *mensenliefde* van God verschenen, heilbrengend voor *alle* mensen (Tit. 2,11; 3,4).¹ Het evangelie is goed voor mensen, helend en helpend. Dit houdt een pretentie in en een aanbod.

De pretentie is deze dat de woorden 'in het licht van het evangelie' aan een helpende relatie een eigen karakter geven. Dat geldt zelfs in die mate –en daarin ligt de toespitsing van deze formulering– dat ze een eigen werkvorm in het leven roepen, n.l. pastoraat als hulpverlening. Daarom wordt in het opschrift van dit hoofdstuk gesproken over 'het evangelisch karakter van de pastorale relatie'. Het aanbod is gelegen in het ruime karakter van de eerste formulering, waarmee ook vanuit de tweede pool verbanden gezocht worden met andere vormen van hulpverlening. We realiseren ons opnieuw dat deze benadering niet vanzelfsprekend is. Zij vraagt een uitvoerige toelichting.

¹ Het lijkt ons exegetisch verantwoord elementen uit twee teksten zo samen te voegen, vgl. H. Ridderbos, *De pastorale brieven*, p. 277 en 288.

We willen allereerst een dialoog aangaan, met die benadering van pastoraat die zozeer de nadruk legt op het exclusieve van de pastorale relatie, in de zin van een expliciete verkondigingsrelatie, dat van een verbinding met andere vormen van hulpverlening geen sprake kan zijn. Daarmee loopt de eerste helft van dit hoofdstuk ongeveer parallel aan de tweede helft van het vorige. Weer stuiten we op de versmalling, die we daar op het spoor kwamen (3.213) en die zich in de visie op pastoraat als verkondiging tot in de methodische consequenties doorzet. We zijn er ons opnieuw van bewust, dat deze visie op pastoraat in een traditie staat. Alleen door deze uitermate serieus te nemen kunnen we tot een noodzakelijke verbreding komen die geen afbreuk doet aan het evangelie als zodanig.

Vanuit deze verbreding opent zich een weg van het evangelie naar de menselijke werkelijkheid, waarlangs aan het 'eigene' van pastoraat als hulpverlening recht kan worden gedaan. Juist de ruime omschrijving waarvoor we kozen helpt ons om de communicatie van het evangelie als pastoraal-theologische vraagstelling aan de orde te stellen. Pastoraat 'in het licht van het evangelie' schept ruimte voor pastoraat als 'evangelie in actu'. Daar spitst zich het evangelisch karakter van de pastorale relatie op toe.

4.1. PASTORAAT ALS VERKONDIGING: ANALYSE, VERBREDING

Tot in onze tijd wordt pastoraat in brede kring verstaan als verkondiging van het evangelie. We treffen deze visie aan in de lutherse traditie, b.v. bij H. Asmussen (2.111) en in de gereformeerde traditie bij b.v. G. Brillenburg Wurth (2.131), om slechts twee namen te noemen. De meest geprononceerde vertolking van dit standpunt vinden we in de dialectische theologie, bij E. Thurneysen (2.111). Zijn werk heeft vanaf de twintiger jaren de discussie beheerst en vormt daarom het uitgangspunt voor deze paragraaf. Overigens zagen we dat ook hier en daar in de Amerikaanse literatuur, b.v. door J. E. Adams (2.123), gevraagd wordt om een meer expliciete verwoording van de bijbel.

4.11 *Pastoraat als 'Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen'.* (E. Thurneysen)

We zagen dat de achtergrond van Thurneysens benadering verstaan moet worden in het licht van de ontwikkeling van de vroege dialectische theologie en dat de grondlijnen van zijn latere 'Lehre' al in een publikatie uit die tijd te vinden zijn (2.111). Ook gaven we aandacht aan de consequenties van zijn visie voor de anthropologie (3.213). We volgen nu de hoofdlijn van zijn 'Kerygmatische Seelsorge', zoals we die menen te mogen aflezen uit zijn 'Die Lehre von der Seelsorge' (Lehre) en zijn latere werk 'Seelsorge im Vollzug' (Vollzug).

Zijn 'Lehre' opent met de volgende omschrijving: „Seelsorge findet sich in der Kirche vor als Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen.” Dit

uitgangspunt wordt in het vervolg vastgehouden en nader uitgewerkt: „Seelsorge existiert neben der Predigt als Ausrichtung der Botschaft an den einzelnen in Form eines Gespräches durch den Prediger oder durch sonst ein Glied aus der Gemeinde. Mit diesem Gespräch, dieser Sonderausrichtung der Botschaft, befasst sich dementsprechend eine besondere Disziplin der Praktischen Theologie.”² Of zoals hij verder zegt: „Seelsorge ist eine Ausweitung und Verlängerung der Verkündigung, wie sie in Wort und Sakrament in der Kirche ergeht, durch das Mittel des Gespräches.”³ In zijn laatste boek geldt nog steeds, dat pastoraat verstaan moet worden als „die Ausrichtung des Wortes Gottes an den Einzelnen in einer je und je bestimmten Situation.”⁴ Kortom, pastoraat blijft, zoals we eerder hoorden (2.111), ‘ein Spezialfall der Predigt’.

Bij de uiteenlopende betekenissen, die aan het begrip ‘verkondiging’ worden toegekend,⁵ stellen we vast dat verkondiging bij Thurneysen vrijwel een synoniem is voor prediking.

Opvallend is de bijzonder smalle basis, waarop deze gelijkstelling gebaseerd wordt. Aan het begin van zijn ‘Lehre’ gaat Thurneysen uit van het volgende merkwaardige syllogisme: *a*. Pastoraat wordt algemeen gerekend tot de praktische theologie; *b*. Voorwerp van onderzoek in de praktische theologie is het zich voltrekken van de verkondiging, de prediking; *a + b*. Zo kan worden vastgesteld dat het in het pastoraat om verkondiging gaat.⁶ Wat onder *b*. staat is echter een eigen redenering, die moeilijk waar te maken is.

Ook andere werkvormen als b.v. de catechese zijn op deze wijze onder het hoofd ‘verkondiging’ gebracht.⁷

We willen nagaan hoe Thurneysen dit verder uitwerkt. Daarbij gaan we er niet aan voorbij, dat zich tussen zijn ‘Lehre’ en ‘Vollzug’ op bepaalde punten een ontwikkeling in zijn denken voltrokken heeft. Zijn grondconceptie blijft dezelfde, maar daarbinnen wordt ruimte gemaakt voor nieuwe theologische thema’s, zoals die met name in de laatste delen van de dogmatiek van K. Barth worden ontwikkeld. Ook schenkt hij in ‘Vollzug’ meer aandacht aan het adres van de verkondiging, de moderne mens, en de actuele situatie van deze tijd.

4.111 Het *doel* dat ‘pastoraat als verkondiging’ zich stelt is „den Einzelnen, da ihn ja Gott nicht preisgeben will, zu Predigt und Sakrament und damit zum Worte Gottes zu führen, ihn in die Gemeinde einzugliedern und dabei zu erhalten.” Daarom kan pastoraat ook verstaan worden als „ein Akt der

² E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, p. 9 en 14.

³ Thurneysen, a.w., p. 129.

⁴ E. Thurneysen, *Seelsorge im Vollzug*, p. 26. Hier vinden we wel meer een nevenschikking van verkondiging en pastoraat; een omkering van de stelling: „Verkündigung ist jeder Gestalt immer auch Seelsorge”, p. 28.

⁵ Vgl. b.v. J. Fret, *Het agogisch moment*, p. 17.

⁶ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 19.

⁷ R. Dross, *Religionsunterricht und Verkündigung*, p. 18 e.v.

Heiligung und der Zucht".⁸ In 'Vollzug' wordt als doel van de verkondiging aangegeven „Glauben zu wecken”.⁹ Daarmee is echter het laatste woord nog niet gesproken. Want via het pastoraat gaat de verkondiging uit naar de enkeling „um ihn hineinzurufen in das Reich Gottes.”¹⁰ Het Rijk van God is het nieuwe thema dat in zijn laatste boek doorklinkt. Enkeling en gemeente vormen geen van beide een doel in zichzelf, maar kunnen alleen verstaan worden in hun gerichtheid op het Rijk, als de horizon waartegen het pastoraat zich afspeelt. In dit eschatologisch perspectief kunnen prediking en pastoraat van elkaar onderscheiden worden als resp. zaaien en oogsten, maar het blijven twee kanten van het ene werk.¹¹

4.112 Het *adres* van 'pastoraat als verkondiging' is, in onderscheid van de prediking, de enkeling (zie boven). Vanuit het genoemde gegeven van de tucht is het adres het gemeentelid. Het pastorale gesprek is „ein im grundsätzlichen Sinne *kirchliches* Gespräch”.¹² Gezien vanuit de inhoud van de verkondiging is het de mens 'simul peccator et iustus' (vgl. 3.123). Aldus zijn 'Lehre'. In 'Vollzug' voltrekt zich ook in dit opzicht een verbreding. Het adres vraagt volgens Thurneysen een 'missionarische Ausweitung', „die Ausweitung auf alle Menschen im Raum der Welt”.¹³ Er is geen wezenlijk onderscheid tussen mensen binnen en buiten de gemeente. „Darum haben diejenigen, die schon Glieder der Gemeinde sind, nichts besseres und eiligeres zu tun, als sich mit denen, die draussen in der Welt stehen, in Reih und Glied zu stellen.”¹⁴ Het pastoraat moet zich juist richten op hen die buiten staan, de mensen die het nog niet weten dat God ook hun schepper en verlosser is. Hier en elders horen we de verzoeningsleer van Barth doorklinken. Nader maakt hij onderscheid in drie groepen: Mensen die aan de rand van de gemeente leven, de z.g. 'Randsiedler', die nog op het Woord wachten, bewust of onbewust; mensen die tot de gemeente behoren maar aan wie het Woord in hun situatie opnieuw verkondigd moet worden; mensen die het Woord niet kunnen aanvaarden en het tegenspreken.¹⁵

4.113 De *inhoud* van de verkondiging, die via het pastorale gesprek bemiddeld wordt, is „die Ausrichtung der Vergebung der Sünden in Jesus Christus”.¹⁶ Het is dezelfde inhoud als van woord en sacrament. Dit woord van vergeving kan alleen worden uitgesproken, wanneer de mens als zondaar zijn schuld beleden heeft, zoals in de gelijkenis van de verloren zoon (Luc.

⁸ Thurneysen, Lehre, a.w., p. 26, verder hierover: 8.111.

⁹ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 16.

¹⁰ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 38.

¹¹ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 38.

¹² Thurneysen, Lehre, a.w., p. 102.

¹³ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 13.

¹⁴ Thurneysen, Vollzug, a.w., ibidem.

¹⁵ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 25 v.

¹⁶ Thurneysen, Lehre, a.w., p. 129.

15,11-32). Daarom mag een pastoraal gesprek niet worden afgebroken voor het op een of andere manier een biechtgesprek geworden is.¹⁷ De weerstanden bij de mens hiertegen mogen niet onderschat worden. „Die Feigheit und die Weichheit gegen sich selbst, in welcher der Mensch sich der Verantwortung für sein sündiges Tun entzieht, sich entschuldigt und versteckt, sind gross.“¹⁸ In 'Vollzug' zien we opnieuw een verbreding. Hier heet niet de vergeving der zonden maar het Rijk Gods inhoud van de verkondiging.¹⁹ „Das Reich verkündigen heisst das Ende des alten und die Erweckung eines neuen Menschen nicht nur, sondern das Ende der alten und das Hereinbrechen der neuen Welt verkündigen.“²⁰ Dat is meer dan vergeving. Heel Jezus' optreden krijgt nu als 'eschatologische Seelsorge' aandacht.²¹ Vanuit de situatie, waarin nu ook het wereldgebeuren is opgenomen²², geldt: „Solche Hoffnung verwickelt die Hoffenden in einen Kampf.“²³ Deze hoop ziet niet alleen op de enkeling: „Seelsorge der Hoffnung geht immer die Vielen an, in deren Umkreis jeder Einzelne steht.“²⁴ Het thema van de rechtvaardiging blijft wel centraal staan, maar wordt zo ingevuld, „dass die Rechtfertigung der gottlosen Welt durch die Gnade Gottes allein die rettende Botschaft ist.“²⁵

4.114 Een belangrijk motief bij Thurneysen is het *voorbehoud*²⁶, waaronder de verkondiging plaats heeft. Of het in de weg van de verkondiging komt tot een 'Ereignis' waardoor de mens zich voor „eine sehr konkrete Entscheidung“²⁷ gesteld weet, hangt alleen af van Gods Geest. De mens, zo hoorden we, verzet zich tegen de vergeving als tegen een vijand. Al het menselijke moet wijken, niet alleen omdat daarin geen aanknopingspunt te vinden is²⁸ maar vooral omdat het het werk van God eerder in de weg staat dan bevordert. Dit ziet op het verkondigen, zoals we zagen (vgl. 2.111) maar ook op het horen. Alleen de Heilige Geest schept de voorwaarden voor het ware horen: „Er sorgt dafür, dass der Mensch in die rechte Verfassung und Lage kommt, aus der heraus Gottes Wort für ihn hörbar wird.“²⁹ Deze lijn doortrekkend kan Thurneysen stellen: „Seelsorge ist Beten“³⁰, woorden die zien op het gebed om de

¹⁷ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 259.

¹⁸ Thurneysen, *Lehre*, a.w., ibidem.

¹⁹ Thurneysen, *Vollzug*, a.w., p. 36 e.v.

²⁰ Thurneysen, *Vollzug*, a.w., p. 51 v.

²¹ Thurneysen, *Vollzug*, a.w., p. 52.

²² Thurneysen, *Vollzug*, a.w., p. 66 e.v., waar b.v. genoemd worden: de dreiging van een atoomoorlog en Vietnam.

²³ Thurneysen, *Vollzug*, a.w., p. 62.

²⁴ Thurneysen, *Vollzug*, a.w., p. 72.

²⁵ Thurneysen, *Vollzug*, a.w., p. 188.

²⁶ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 162 e.v.

²⁷ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 126.

²⁸ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 162.

²⁹ Thurneysen, *Lehre*, a.w., ibidem.

³⁰ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 166.

Heilige Geest.³¹ Ditzelfde spreken over een 'Ereignis des Wortes' treffen we ook aan in 'Vollzug': „Gottes Wort schafft sich selber Gehör, auch da, wo das Ohr des Menschen ganz und gar verschlossen ist.”³² Opnieuw geldt dat wij de verkondiging niet kunnen 'plannen': „Hier ist uns eine Grenze gesetzt, die nur durch Gottes eigenes, mächtiges Handeln überschritten werden kan”.³³ Daarom met name moet pastoraat gedragen worden door gebed.³⁴

4.115 Pastoraat als verkondiging voltrekt zich in de *vorm* van een gesprek.³⁵ Dit gesprek staat onder een voortdurende spanning vanuit het doel, de inhoud en het voorbehoud van de verkondiging. De mens wil van vergeving niet weten, zo hoorden we. Daarom draagt het pastorale gesprek inhoudelijk gezien het karakter van een „Kampfgespräch in welchem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird.”³⁶ Het raakt deels de inhoud, deels de vorm van het gesprek, wanneer Thurneysen in dit verband spreekt van de z.g. 'Bruchlinie', die in het pastorale gesprek zichtbaar wordt³⁷, daar waar het luisteren en met elkaar spreken, om zo de mens in zijn levenssituatie te verstaan, overgaat in een biechtgesprek dat uitloopt op de verkondiging van Gods vergeving. Hier dreigt tweemaal gevaar: dat we door op te gaan in het gesprek aan het Woord niet toekomen of dat we vanaf het begin zo doktrinair op de verkondiging afgaan, dat er geen sprake is van een echt gesprek maar van een schijngesprek.³⁸ Als regel zal er sprake zijn van een geleidelijke overgang, maar de 'Bruchlinie' wordt hierdoor niet uitgewist. „Das Gespräch wird dazu geführt, dass es im Gespräch selber zu der grossen, seelsorgerlichen Wendung, der Störung und Brechung des Gespräches durch das Hören auf das Wort Gottes komme.”³⁹ Zo wordt de 'breuk' tot een 'deur', die toegang geeft tot een nieuw leven.⁴⁰ Dit neemt niet weg dat het gesprek voortdurend onder de spanning staat van de gewenste afloop. In 'Vollzug' wordt met nog meer klem gezegd, dat men zeker de moderne mens niet eenvoudig kan 'anpredigen' en het gesprek daarom oneindig veel moeite, zorg en tijd kan vragen.⁴¹ Maar het leven van de kerk zou afsterven, wanneer de verkondiging in de zin van 'Anrede' zou worden opgegeven.⁴² Thurneysen worstelt met deze vragen, omdat hij erkennen moet dat niet alleen de wereld

³¹ Thurneysen, Lehre, a.w., p. 167.

³² Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 16.

³³ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 92.

³⁴ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 34.

³⁵ Thurneysen, Lehre, a.w., p. 87.

³⁶ Thurneysen, Lehre, a.w., p. 114.

³⁷ Thurneysen, Lehre, a.w., ibidem.

³⁸ Thurneysen, Lehre, a.w., p. 120.

³⁹ Thurneysen, Lehre, a.w., p. 121.

⁴⁰ Thurneysen, Lehre, a.w., p. 128.

⁴¹ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 26 v.

⁴² Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 31.

maar ook de méns veranderd is.⁴³ Het begrip 'Bruchlinie' keert in zijn laatste boek niet terug maar zijn visie op de relatie van verkondiging en gesprek wordt hier niet wezenlijk anders door.

4.116 Hebben we met het voorafgaande 'de hele Thurneysen' rechtgedaan? Ja èn nee. Er speelt ook nog iets anders. In zijn laatste boek wordt een nieuw motief geïntroduceerd, dat van gesprek als *ontmoeting*. In het pastoraat voltrekt de verkondiging zich in de vorm van een gesprek, waarvoor beslissend is, „dass es in, mit und unter dem Gespräch zu einer *Begegnung* komme.”⁴⁴ Deze ontmoeting heeft tweeërlei accent: „Es geht um eine *Begegnung* des Seelsorgers . . . *mit einem Nächsten*, der seines Rates und seiner Hilfe bedarf. Aber in, mit und unter dieser *Begegnung* geht es um eine *Begegnung mit Gott*.”⁴⁵ Deze ontmoeting wordt gekenmerkt door een volstrekte wederkerigheid, waarin de gesprekspartners elkaars naaste worden.⁴⁶ Aan beiden voltrekt zich een verandering. Zo geldt: „Gespräch *ist* *Begegnung*.”⁴⁷ We staan hier voor het 'Ereignis der Sprache' en voor het feit, dat mens-zijn zich voltrekt in dialoog met de ander. We horen hier duidelijk nieuwe anthropologische motieven doorklinken (vgl. 3.121). Dit heeft consequenties voor de verkondiging: „Gott will uns im Raum unserer Mitmenschlichkeit sein Wort sagen.”⁴⁸ Het gaat in een pastoraal gesprek om 'eine *Begegnung unter Menschen vor Gott*', waarbij „einer dem andern sich eröffnet, einer dem andern Gottes Wort ausrichtet und einer dem andern zum Nächsten wird.”⁴⁹ Zo komt het in een pastoraal gesprek in meer dan één betekenis aan op luisteren. „Seelsorge fängt damit an, geht damit vor sich und endet damit, dass wir hören, hören, hören.”⁵⁰ Geen mens mag een 'geval' worden. De vraag naar het 'hoe' van deze ontmoeting is moeilijk te beantwoorden, omdat het tweede aspect van de ontmoeting, de ontmoeting met God, alleen door God tot stand kan worden gebracht.⁵¹ Er is geen methode voor te geven. Hier staan we weer voor de grens, die alleen door God zelf overschreden kan worden.⁵² Daarmee komen we opnieuw uit bij het z.g. voorbehoud, waaronder de verkondiging plaats heeft.

Hoewel komend 'van de andere kant', willen we er toch op wijzen dat Thurneysen hier in zijn formuleringen auteurs met een heel andere achtergrond heel dicht nadert.

Wat de Amerikaanse traditie betreft denken we aan R. C. Cabot en R. L.

⁴³ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 32.

⁴⁴ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 77.

⁴⁵ Thurneysen, Vollzug, a.w., ibidem.

⁴⁶ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 78.

⁴⁷ Thurneysen, Vollzug, a.w., ibidem.

⁴⁸ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 81.

⁴⁹ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 83.

⁵⁰ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 84.

⁵¹ Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 89 e.v.

⁵² Thurneysen, Vollzug, a.w., p. 92.

Dicks, die inzetten bij de gesprekspartner, maar daarbij spreken van een ontmoeting waarin openheid groeit voor een ontmoeting met God: „The Two must face a Third” (vgl. 2.121). Ook aan *W. E. Oates*, die spreekt over een relatie waarin God zelf gesprekspartner wil worden: „Instead of being simply a dialogue, a triologue comes into being” (vgl. 2.122).

Voor de nederlandse literatuur denken we aan bepaalde formuleringen bij *J. Firet*: „als God komt in zijn woord om een relatie aan te gaan met een mens, . . . , en God maakt daarbij gebruik van een tussenmenselijke relatie, hoe moet dan het optreden in die relatie zijn, zal het dienstbaar zijn aan de door God bedoelde 'relatio auctifica'?”⁵³ Of: „kan het verloop van het proces – nu het komen van God zo dienen, dat op Gods tijd deze mens, deze gemeente, deze wereld waarlijk de Heer ontmoet?”⁵⁴ Of als hij spreekt van het zoeken naar structuren, „waarin in het heden het gebeuren van het komen van God tot de mens in zijn wereld geschiedt en kan geschieden.”⁵⁵ Het zijn slechts enkele voorbeelden, die spreken over processen, relaties en structuren die dienstbaar gemaakt kunnen worden aan het komen van God in zijn Woord.

4.117 In het bovenstaande hebben we geprobeerd het model van 'Kerygmatische Seelsorge' recht te doen, door in onze analyse te zoeken naar doel, adres, inhoud, aard en vorm van 'pastoraat als verkondiging'. Daarbij hebben we met name gewezen op bepaalde ontwikkelingen in Thurneysens conceptie, waaraan voor ons besef in de literatuur over Thurneysen te weinig aandacht besteed wordt. We vatten deze samen in een *overzicht* via 'trefwoorden'.

<i>Pastoraat als verkondiging:</i>		
	<i>'Lehre':</i>	<i>'Volzug':</i>
doel:	enkeling leiden naar het Woord en inlijven in de gemeente.	enkeling oproepen tot dienst aan het Rijk Gods.
adres:	mens als lid van de gemeente; accent: 'simul peccator et iustus'; mens onder gezichtspunt van zijn verzet.	alle mensen, binnen en buiten de kerk; accent: 'Ihr Menschen seid Gottes!'; mens onder gezichtspunt van de hoop.
inhoud:	vergeving der zonden; rechtvaardiging van de zondaar.	Rijk Gods in eschatologische zin; rechtvaardiging van de goddeloze wereld.
voorbehoud:	Gods Woord schept zichzelf gehoor; gebed om de Heilige Geest.	gelijk aan 'Lehre'; minder nadruk op menselijke tegenstand.
vorm:	Gesprek; accent: verkondiging als gesprek; eenrichtingsverkeer; 'Bruchlinie'.	Gesprek; accent: gesprek als ontmoeting; wederkerigheid; 'Begegnung'.

⁵³ *J. Firet*, *Agogisch moment*, a.w., p. 151

⁵⁴ *J. Firet*, *Praktische theologie als theologische futurologie*, p. 17.

⁵⁵ *J. Firet*, *De plaats van de praktische theologie*, in *RhW*, jg. 12, p. 339.

Bij deze verschuivingen blijft het *grondpatroon* gelijk, met name doordat in de rubriek 'voorbehoud' weinig beweging zit. De afstand tussen de werkelijkheid van God en de menselijke werkelijkheid blijft bestaan. Deze kan alleen van Gods kant, door middel van de verkondiging van het Woord in de vorm van 'Anrede' overbrugd worden. Daardoor blijft het pastorale gesprek onder spanning staan.

Tot de voornaamste critici van de 'Kerygmatische Seelsorge' moet J. Scharfenberg gerekend worden. Hij geeft zijn kritiek onder het hoofd: 'Der Missbrauch des Gesprächs in der evangelischen Seelsorge'.⁵⁶ Wat Thurneysen voorstaat is naar zijn mening 'liturgie' en geen 'gesprek'.⁵⁷ hoewel Thurneysen zelf uitdrukkelijk onderscheid maakt tussen het liturgische en het pastorale gesprek.⁵⁸ Bij Thurneysen moet de pastor naar zijn mening voortdurend de leiding van het gesprek behouden, omdat er een overgang gemaakt moet worden naar een liturgisch gesprek.⁵⁹ Het gesprek moet naar een breuk gebracht worden. Scharfenberg vat zijn kritiek als volgt samen: „Autoritär muss jede Gesprächsführung genannt werden, die das Gespräch nur dazu benutzen will, um etwas Vorgegebenes, an der Vergangenheit Orientiertes, Bekanntes und Verfügbares 'auszurichten'." ⁶⁰

Wat opvalt is dat Scharfenberg op geen enkele wijze de ontwikkeling in Thurneysens 'Vollzug' memoreert.

R. Bohren meent dat Scharfenberg in de reactie blijft steken.⁶¹ Hij gaat voorbij aan de kern van Thurneysens conceptie, die ligt in het genoemde voorbehoud: „Das, was nach Thurneysen die Seelsorge zur Seelsorge macht, ist nicht machbar!" ⁶² Deze moeite kent Scharfenberg niet. Voor hem is het gesprek zelf al zielzorg. Bohren ontkent niet dat er bij Thurneysen een hiaat ligt tussen 'Lehre' en 'Ausbildung'.⁶³ Maar dit betekent niet dat het een theorie zonder praxis was: „Thurneysen selbst füllte die Lücke durch seine Person." ⁶⁴ Bohren heeft Thurneysen leren kennen als een overtuigend praktikus Maar in zijn 'Lehre' gaat hij uit van het hoogtepunt van de zielzorg: „vom Wort der Absolution." Dat is zijn kracht en zijn zwakheid. „Die Stärke dieser Sicht ist die, dass das Ziel der Seelsorge genau umschrieben wird. Ihre Schwäche, dass sie merkwürdig ungeschützt ist vor doketischem Missverständnis, das die menschliche Seite des Gespräches nicht genügend reflektiert." ⁶⁵ Thurneysens visie op pastoraat is analoog aan die

⁵⁶ J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*, p. 14.

⁵⁷ Scharfenberg, a.w., p. 15.

⁵⁸ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 94.

⁵⁹ Scharfenberg, a.w., p. 15.

⁶⁰ Scharfenberg, a.w., p. 19.

⁶¹ R. Bohren, *Dass Gott schön werd*, p. 217; vgl. ook H. Tacke, *Glaubenshilfe*, 18 v., 87 v., die er vooral op wijst dat men 'die Gemeindebezogenheit im Seelsorgeverständnis Thurneysens' niet uit het oog mag verliezen (p. 19).

⁶² Bohren, a.w., p. 218.

⁶³ Bohren, a.w., p. 214.

⁶⁴ Bohren, a.w., p. 215.

⁶⁵ Bohren, a.w., *ibidem*.

op prediking: „Nur wenn in der Predigt Gottes Wort geschieht, wird 'Predigt' zur Predigt. Nur wo Gottes Wort geschieht, wird 'Seelsorge' zur Seelsorge." Zijn begrip 'pastoraat' heeft „eine Serenität, die das Gespräch vom Blabla blossen Geschwätzes schützt." ⁶⁶ Aldus Bohren, waarmee hij voorbij gaat aan de geladenheid die het gesprek als 'Sprachgeschehen' – ook in theologische zin – voor Scharfenberg heeft (6.221).

Zo geeft de pastorale theologie van Thurneysen alle aanleiding tot polarisatie, waardoor een evenwichtige beoordeling in de weg wordt gestaan. Moeilijk kan ontkend worden dat Thurneysen zowel *het gesprek* als *het evangelie* recht heeft willen doen. Terecht stelt Scharfenberg de vraag, of hij in het eerste geslaagd is. Maar met evenveel recht vraagt Bohren of in een ander model van pastoraat het laatste voldoende tot zijn recht komt. De vraag die overblijft is, of Thurneysens bedoeling wellicht op een betere manier te verwelijken is. Daarin is de blijvende uitdaging van zijn conceptie gelegen.

4.12 *De communicatie van het evangelie in het pastoraat*

In de pastoraal-theologische conceptie van Thurneysen zitten voor ons beseft een aantal elementen die van blijvende betekenis zijn, zoals mag blijken uit dit en de volgende hoofdstukken. We zijn voor onszelf steeds meer tot de overtuiging gekomen, dat je als pastoraal-theoloog werkelijk – en steeds opnieuw! – 'door Thurneysen heen' moet, om de vraag naar de *communicatie van het evangelie in het pastoraat* in zijn volle diepte te kunnen peilen. Daarmee hebben we tevens een omschrijving geïntroduceerd, die een verbreding betekent in vergelijking tot elke conceptie van 'pastoraat als verkondiging'.

Onze moeite met Thurneysen heeft niet alleen betrekking op het specifieke verkondigingsbegrip dat hij hanteert, samenhangend met wat we noemden het 'voorbehoud' van de verkondiging, maar ook hiermee dat het evangelie zich blijkbaar alleen voltrekken kan in de weg van de prediking, als 'Anrede', ook al gebeurt dit in de vorm van een gesprek. Dit laatste bezwaar raakt in niet mindere mate de gereformeerde traditie, waarin pastoraat verstaan wordt als de 'applicatio specialissima van het Woord'. (vgl. 2.131). Wel maakt b.v. G. Brillenburg Wurth duidelijk onderscheid tussen pastoraat en prediking, maar toch blijft gelden dat ook in een pastoraal gesprek het Woord Gods geopend moet worden ⁶⁷.

Wanneer wij spreken van 'de communicatie van het evangelie in het pastoraat' hebben wij een verbreding op het oog, die we in relatie tot het voorafgaande in verschillende punten willen uitwerken. Op basis hiervan kunnen we in het tweede deel van dit hoofdstuk een andere benadering ontwikkelen, die we omschreven met de woorden 'in het licht van het evangelie'.

4.121 Het spreken over pastoraat als verkondiging legt sterke nadruk op

⁶⁶ Bohren, a.w., p. 216.

⁶⁷ G. Brillenburg Wurth, Christelijke zielszorg, p. 100 v.

'die absolute Diastase zwischen Gott und Mensch'.⁶⁸ Dit *diastatisch moment* is, zoals we eerder zagen (3.214) kenmerkend voor de vroege dialectische theologie, waaruit Thurneysens 'Lehre' is opgekomen.

In zijn analyse van Thurneysens pastorale theologie laat R. Riess zien hoe diens Godsleer bepaald wordt door het beroemd geworden woord van Barth: „Gott ist im Himmel und du auf Erden.”⁶⁹ Dit neemt niet weg (het hangt immers samen met het dialektisch karakter van deze theologie) dat er ook een andere kant is, de 'Triumph der Gnade'.⁷⁰ Maar beide momenten staan in een spanningsvolle relatie ten opzichte van elkaar. Deze spanning zet zich, zij het gematigd, door in zijn christologie: „Gegenüber der Kondeszendenz Gottes in Jesus Christus steht pointiert seine Königsherrschaft; gegenüber dem Motiv der erlittenen Solidarität steht betont das Motiv des errungenen Sieges.”⁷¹ In zijn pneumatologie tenslotte stuiten we op het werk van de Heilige Geest⁷², dat op gespannen voet staat met het menselijk handelen in het ontvangen van het Woord.

Hiertegenover omschrijft H. Berkhof openbaring als een ontmoetingsgebeuren, waarin altijd twee partijen betrokken zijn en de toenadering van twee kanten moet komen. Zij verschilt alleen hierin van andere ontmoetingen, dat het initiatief geheel van één kant komt.⁷³ God maakt de ontmoeting mogelijk, wat iets anders is dan 'tot stand brengen'. Het laatste vereist, dat ook de mens van zijn kant op de openbaring ingaat.⁷⁴ Wel vraagt de schuldige vervreemding, waarin de mens staat, „een creatieve sprong van het kennen boven zijn eigen beperkingen uit”,⁷⁵ om onzerzijds aan Gods indalen in onze wereld te kunnen beantwoorden. „Er is zowel een verwijding als een bevrijding van ons vermogen tot be-grijpen nodig; en deze liggen boven onze macht.”⁷⁶ Daarmee zijn we aangekomen bij het op elkaar betrokken zijn van 'Woord en Geest', als een tweeëenheid.⁷⁷ Dit gedachtenklimaat wordt bepaald door begrippen als 'verbond' en 'partnerschap'. Het houdt in, zoals H. M. Kuitert het uitdrukt, dat „God niet meer objekt is voor de kennende mens, en de mens subjekt tegenover God als objekt, maar beiden met elkaar verkeren op de wijze van een verbond.”⁷⁸ Het begrip openbaring sluit dus het menselijk kennen in. „Vanuit de openbaring als Gods zijn in Zijn bondgenootschappelijke omgang is het tot kennis komen van de mens het sluitstuk van deze openbaring.”⁷⁹

⁶⁸ R. Riess, Seelsorge, p. 156.

⁶⁹ Riess, a.w., p. 156.

⁷⁰ Riess, a.w., p. 157.

⁷¹ Riess, a.w., p. 159.

⁷² Riess, a.w., p. 160.

⁷³ H. Berkhof, Christelijk geloof, p. 59.

⁷⁴ Berkhof, a.w., ibidem.

⁷⁵ Berkhof, a.w., p. 60.

⁷⁶ Berkhof, a.w., ibidem.

⁷⁷ Berkhof, a.w., p. 61.

⁷⁸ H. M. Kuitert, De mensvormigheid Gods, p. 287.

⁷⁹ Kuitert, a.w., ibidem.

Eerder zagen we dat R. Bobren het begrip 'theonome reciprociteit' invoert om het gerezen dilemma te doorbreken (3.242). Het 'verbondsmatige denken' in de lijn van de genoemde auteurs, dat met de gereformeerde theologie gegeven is, wijst het dilemma af vanuit de structuur van de openbaring.

Op grond van deze benadering zijn wij van mening dat in het *dialectisch* spreken van E. Thurneysen het *dialogisch* karakter van de bijbelse openbaring te weinig tot uitdrukking komt.

4.122 Een ander punt, ten dele met het vorige samenhangend, is de versmalling die optreedt in het begrip *verkondiging*.

Wanneer het werkwoord verkondigen verstaan wordt als prediken betekent dit een verenging ten opzichte van het bijbelse 'kêryssein'. De vertaling van Mar. 1,38 (volgens het N.B.G.) geeft al aanleiding tot deze verenging. We horen Jezus daar zeggen, dat hij is 'uitgegaan' om te prediken. (Vgl. ook Luc. 4,18 v.). Hier dreigen misverstanden, want 'kêryssein' betekent niet „einen lehrhaften oder ermahnenden oder auch erbaulichen Vortrag in schön gesetzten Worten mit wohlklingerender Stimme halten, sondern 'kêryssein' ist das Aufrufen eines Ereignisses, 'kêryssein' bedeutet: proklamieren.”⁸⁰ Dit geldt wel in het bijzonder van het werk van Jezus. „Er kündigt nicht an, dass etwas geschehen wird, sondern seine Verkündigung ist bereits ein Geschehen; das Aufgerufene wird im Augenblick der Bekanntgabe Wirklichkeit.”⁸¹ Als het jubeljaar wordt uitgeroepen zwaaien de deuren van de gevangenis open en zijn de schulden kwijtescholden. Dat is 'meer' dan wij als regel onder prediken verstaan.⁸²

Mar. 1,38 moet gelezen worden in samenhang met vs. 14 v., waar het gaat over het Koninkrijk Gods als „de nieuwe toestand, orde, wereld, waarin God Zijn heerschappij doorvoert”.⁸³ M. H. Bolkestein zegt het zo: „In het leven en werk van Jezus Zelf wordt het present, in Zijn daden van bevrijding en verlossing wordt er iets van zichtbaar.”⁸⁴ En: „Jezus is Zelf, wat Hij verkondigt. Daarom geschieden steeds ook tekenen: de boze geesten worden verjaagd. Thans is de heilstijd.”⁸⁵ E. Lohmeier zegt dat in het 'uitgaan' van Mar. 1,38 sprake is van 'Ausgang von Gott', waarbij in de loop van het evangelie een sterkere nadruk valt op de werken dan op de woorden.⁸⁶

Het is vooral H.-J. Thilo, die in dit opzicht Thurneysen het verwijt maakt van een 'gefährliche Verkürzung!'⁸⁷ Misschien kan men ook spreken van een ver-

⁸⁰ TWNT III, p. 702 s.v. 'kêryssein'.

⁸¹ TWNT III, a.w., p. 705.

⁸² Met opzet formuleren we het zo, omdat b.v. in de wijze waarop Luther over prediken spreekt nog veel van die bijbelse geladenheid doorklinkt. Vgl. J. T. Bakker, *Kerugma en prediking*, p. 18; id., *Eschatologische prediking bij Luther*, p. 59.

⁸³ M. H. Bolkestein, *Het verborgen Rijk*, p. 33.

⁸⁴ Bolkestein, a.w., p. 34 v.

⁸⁵ Bolkestein, a.w., p. 50.

⁸⁶ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, p. 43.

⁸⁷ H.-J. Thilo, *Beratende Seelsorge*, p. 21.

balisering van het evangelie. Thilo wijst er op, dat het uitoefenen van de functie van heraut, zoals 'kêryssein' omschreven kan worden, niet slechts het afkondigen van een proclamatie maar een veel bredere vertrouwenspositie inhield. Bij het doorgeven van het evangelie komt het daarom vooral hierop aan, „dass der Inhalt dessen, was der Heroldsauftrag besagt, in actu zu realisieren ist und in seiner Konsequenz für das Leben und die Ganzheit des Menschen sichtbar werden muss.”⁸⁸ In dit licht vormen verkondiging en gesprek geen tegenstelling. „Seelsorgerliches Gespräch würde dann also nicht sich daran legitimieren müssen, ob die Botschaft Jesu Christi expressis verbis oder in irgendeiner 'religiösen' Form angeboten wird, sondern dadurch, dass die Realität des Leben bringenden und Heil gebenden Christus sich im Gespräch ereignet und damit vollzieht.”⁸⁹ Het heil is meer dan vergeving en kan ook langs andere wegen dan die der prediking ervaren worden.

Nu kan men zeggen dat in de dialektische theologie de nadruk op het 'Ereignis'-karakter van de verkondiging allerm minst ontbreekt. Anders dan in het evangelie staat het 'Ereignis' hier echter in de spanning van de absolute tegenstelling van Gods woord en mensen-woord.⁹⁰ Daarmee krijgt het begrip verkondiging opnieuw een versmalling. „In den frühen Arbeiten der Dialektischen Theologie erhielt der Begriff eine Zuspitzung, indem er zum Treffpunkt der Dialektik von Gotteswort und Menschenwort wurde.”⁹¹ Dit spreken hangt, zoals we zagen, samen met het voorbehoud van de Geest. Onze moeite hiermee komt voort uit het feit dat de Heilige Geest de mens niet uitschakelt, maar juist als mens wil inschakelen in Gods vernieuwingswerk (vgl. 3.242).

Hiermee is in enkele punten aangegeven waarin voor ons besef de grote eenzijdigheid van het spreken over 'pastoraat als verkondiging' gelegen is en komen we tot de verbreding die ons doet spreken van 'de communicatie van het evangelie in het pastoraat'.

4.123 Wanneer we ons afvragen langs welke wegen *het komen van God tot de mens* zich voltrekt en daarbij in de eerste plaats denken aan het komen van God in zijn Woord, willen we hier herinneren aan de drie verschillende modi, die volgens J. Firet in dit komen onderscheiden kunnen worden (vgl. 2.134). Daarin openen zich naast verkondiging ook ander wegen. 'Kêrygma' 'didachê' en 'paraklese' geven aan resp. prediking, catechese en zielzorg, een eigen karakter.⁹² Daarbij sluit de paraklese zich aan bij de situatie waarin een mens zich bevindt. Samenvattend stelt hij, „dat de paraklese de modus is, waarin God komt tot de mens in zijn contingente situatie van angst, leed, zonde, vertwijfeling, dwaling, ontoereikendheid. God komt tot die mens om hem uit

⁸⁸ Thilo, a.w., p. 22.

⁸⁹ Thilo, a.w., ibidem.

⁹⁰ Dross, a.w., p. 40.

⁹¹ Dross, a.w., p. 20.

⁹² Firet, a.w., p. 54 e.v.

de nood van zijn situatie te bevrijden tot het leven met de gemeente in het heil, dat in Christus is: getroost en moedig in nieuwe gehoorzaamheid. God leidt hem daarbij naar zijn eigen plaats en maakt hem geschikt om zijn eigen opdracht te vervullen in het verband van het lichaam van Christus.”⁹³ Deze woorden doen denken aan een heel persoonlijke begeleiding in de weg van ontmoeting en gesprek, een omgang met mensen die duidelijk onderscheiden kan worden van die welke zich voltrekt in prediking en onderricht. We blijven hiermee nog binnen de grenzen van een verstaan van pastoraat als ‘dienst aan het Woord’, maar bereiken via deze onderscheiding al een aanmerkelijke verbreding in vergelijking tot een eenzijdig verstaan van ‘pastoraat als verkondiging’.

We gaan een –voor ons besef noodzakelijke– stap verder, wanneer we stellen dat de communicatie van het evangelie zich niet slechts voltrekt in de weg van de verbale communicatie. Zo is er b.v. ook zoiets als non-verbale communicatie. Waar het ons nu echter vooral om gaat is een principieel op elkaar betrokken zijn van *woord en daad, als twee momenten in het komen van God tot de mens*. Vooral in het pastoraat dient dit tot uitdrukking te komen. Niet zonder reden formuleren we het zo, omdat we in de praktijk stuiten op *tweeërlei eenzijdigheid*: een ondergeschikt maken van de daad aan het woord, of omgekeerd van het woord aan de daad.

De eerste zou men een typisch reformatorische eenzijdigheid kunnen noemen, samenhangend met de z.g. forensische rechtvaardigingsleer. De rechtvaardiging die zich in het lijden en sterven van Jezus Christus voltrokken heeft, wordt gepredikt opdat mensen hier door het geloof deel aan krijgen. De daad vloeit hier uit de aard der zaak uit voort, omdat het volgens de Heidelberger Catechismus ‘onmogelijk’ is, dat „wie Christus door een waarachtig geloof ingeplant is, niet zou voortbrengen vruchten der dankbaarheid” (Vr. en antw. 64). Tegen deze achtergrond wordt wel gesproken van ‘woord- en daadverkondiging’, een spreekwijze waaruit blijkt dat de daad aan het woord ondergeschikt wordt gemaakt. Een daad wordt beoordeeld op wat hij ‘zegt’, niet op wat hij ‘doet’, d.w.z. uitwerkt. H. Berkhof wijst echter hierop, dat Jezus in deze van God vervreemde wereld niet alleen komt met ‘het woord van vergeving’, maar ook met ‘de daad van barmhartigheid’. In beide zien we het komen van God in zijn condescendentie.⁹⁴ Hetzelfde is jaren geleden door O. Noordmans tot uitdrukking gebracht in zijn ‘Zondaar en bedelaar’. Hij maakt een vergelijking tussen de gelijkenis van ‘de farizeeër en de tollenaar’ (Luc. 18,9-14) en die van ‘de rijke man en de arme Lazarus’ (Luc. 16,19-31) en constateert dat de eerste het in aktualiteit van de tweede gewonnen heeft. „Alle zondagen zat de kerk vol zondaren, maar bedelaars merkte men er weinig op.”⁹⁵ De

⁹³ *Firet*, a.w. p. 109.

⁹⁴ *Berkhof*, a.w., p. 311 v.

⁹⁵ O. Noordmans, *Zondaar en bedelaar*, p. 9.

kerkelijke gelijkenis schijnt ons meer aan te gaan dan de maatschappelijke. „Zou de kerk, vragen wij ons af, het volle Evangelie hebben gepredikt? Heeft zij ook te weinig aandacht besteed aan de Lazarussen en teveel aan de Tollen-
naars?”⁹⁶ Te weinig is z.i. onderkend dat we ten aanzien van de nood en ten
aanzien van de schuld te maken hebben met twee verschillende kanten van het
evangelie. „De Christus Consolator is in de kerk vaak op de achtergrond ge-
bleven.”⁹⁷

Ook *P. Philippi* wijst in dit verband op de erfenis van de Reformatie, die
vooral de nadruk legde op de rechtvaardiging 'door het geloof', niet 'door
de werken'. Hierdoor werden de 'werken' op de achtergrond gedrongen.⁹⁸
In de praktijk betekent dit, dat het ambt van diaken in de Gereformeerde
Kerken nogal eens gezien wordt als een goede voorbereiding op het ambt
van ouderling, want dat is toch pas de werkelijke dienst! *J. C. Hoekendijk*
vraagt zich af, wat er reeds in de 'tunnelperiode' van de oude kerk met de
diaken is gebeurd: „als kelner ging hij de tunnel in om er als assistent van de
bisschop, bijna-priester, weer uit te komen. Keurig geklerikaliseerd. Van
achter de rug van de disgenoten was hij nu vandaan gehaald en ergens aan
het hoofd van de tafel gezet. En daar zit hij, in onze kerken, nog. Als
respectabel displaced person.”⁹⁹ Elders stelt hij: „Dienst aan mensen is niet
een voorbereiding voor de verklaring van het evangelie, maar in zichzelf een
verklaring van het evangelie in levende werken. Pantomime van het heil,
ook zonder begeleidende gesproken tekst.”¹⁰⁰ De verhouding van pastoraat
en diakonaat als werkvormen, zal ons later nog bezig houden.

Ook de verhouding van woord en sacrament in de gereformeerde traditie
kan exemplarisch genoemd worden voor de gesignaleerde eenzijdigheid. Door
de rolverdeling tussen woord en sacrament als resp. 'werken' en 'versterken'
van het geloof (vr. en antw. 65), is de communicatie van het evangelie via
het sacrament ten onrechte ondergeschikt gemaakt aan die via het woord,
waardoor het avondmaal zijn eigen karakter van 'tastbaar evangelie' ver-
loor.¹⁰¹

Tegen deze eenzijdigheid richt ook *F. O. van Gennep* zich, wanneer hij stelt
dat het in het pastoraat primair gaat om de daad, ook al zou die daad een
woord zijn. Hij gaat er van uit dat in de prediking de verzoening wordt ge-
realiseerd, terwijl in het pastoraat vooral de werkelijkheid der incarnatie ge-
schiedt.¹⁰²

De tweede eenzijdigheid, 'geen woorden maar daden', zou men typisch
eigentijds kunnen noemen. Wij staan voor het probleem van de inflatie van

⁹⁶ Noordmans, a.w., p. 18.

⁹⁷ Noordmans, a.w., p. 26.

⁹⁸ *P. Philippi*, Christozentrische Diakonie, p. 6 e.v.

⁹⁹ *J. C. Hoekendijk*, De kerk binnenste buiten, p. 144. Zakelijk heeft H. hierin gelijk,
maar het is de vraag of de oude kerk het sociale ambt van diaken heeft gekend.

¹⁰⁰ *J. C. Hoekendijk*, Pantomime van het heil, Wg. 11, p. 691.

¹⁰¹ *G. P. Hartvelt*, Tastbaar evangelie, p. 18 v.

¹⁰² *F. O. van Gennep*, De brief in het pastoraat, p. 26.

het gesproken woord. Woorden zijn goedkoop geworden en verplichten tot niets. In een straatinterview, waar we via de TV getuige van waren, merkte 'zomaar iemand' op, dat je zo weinig wist wat je aan een bepaalde politicus had, want: „Hij prát zoveel, voordat hij wat zégt.” Een typerend gezegde! *M. Josuttis* verwijst naar kritische groepen van theologiestudenten die stellen, dat de concentratie van het kerkelijk werk op de woordverkondiging impliceert de emigratie van de kerk uit de samenleving.¹⁰³ Concentratie op het woord wordt gezien als vlucht voor de daad. Daarom wordt aangedrongen op sociale en maatschappelijke actie. Elders wijst *Josuttis* op het wettisch karakter van veel moderne preken, waarin de imperatief het wint van de indikatief.¹⁰⁴ Daarmee vervallen we opnieuw in wat *R. Riess* noemt een 'Pluralismus der Imperative' (je moet zoveel), een schaduw die de kerk in haar geschiedenis vergezelt.¹⁰⁵

Tegenover beide eenzijdigheden spreken wij van een principieel op elkaar betrokken zijn van woord en daad in het komen van God. *H. Berkhof* merkt op, dat Gods openbaring lang niet altijd geschiedt in woorden, maar ook in gebeurtenissen, visioenen, handelingen en in een persoon n.l. Christus. 'Woord' kan dan gezien worden als een verzamelbegrip, dat verwijst naar het communicatief karakter van de openbaring.¹⁰⁶ We herinneren hier aan wat eerder geschreven werd over de betekenis van de incarnatie (3.231). Hoe kan de eenheid van woord en daad beter tot uitdrukking worden gebracht dan in de vleeswording van het Woord (Joh. 1,14)? Daarom geldt: „Das Evangelium Jesu wird weder allein in verbaler noch allein in aktionaler Kommunikation zureichend weitergegeben, weil für das NT das Wort immer auch Tat und die Tat immer auch Wort ist.” Aldus *M. Josuttis*, door wie woord en daad worden samengevat in de term 'Praxis des Evangeliums'.¹⁰⁷ We kunnen ook verder teruggaan naar het O.T.-ische begrip 'dabar', dat zowel door 'woord' als door 'zaak' kan worden vertaald, om de eenheid van woord en daad te benadrukken.¹⁰⁸ Men kan ook spreken van 'Tat-Wort'.¹⁰⁹ In het handelen van de N.T.-ische gemeente vallen woord en daad onder het ene begrip 'diakonia', dat staat voor „jede Dienstleistung, die aus rechter Liebesgesinnung heraus geschieht.”¹¹⁰ Het staat voor dienende liefde (Hand. 2,19), maar ook voor de dienst des Woords (Hand. 6,4) en de dienst der verzoening (2 Kor. 5,19). Om menselijk te blijven hebben woord en daad elkaar nodig, aldus *Josuttis* in enkele stellingen, met als uitgangspunt deze: „Jedes Wort bewirkt etwas. Jede Tat sagt etwas. Taten ohne Wort sind stumm. Worte ohne Taten sind leer.”¹¹¹

¹⁰³ *M. Josuttis*, *Praxis des Evangeliums*, p. 264.

¹⁰⁴ *M. Josuttis*, *Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart*.

¹⁰⁵ *Riess*, a.w., p. 29.

¹⁰⁶ *Berkhof*, a.w., p. 60.

¹⁰⁷ *Josuttis*, *Praxis*, a.w., p. 110.

¹⁰⁸ TWNT IV, p. 89 e.v., s.v. 'legō'.

¹⁰⁹ *H. Berkhof*, in: *Mens en ontmoeting*, p. 11.

¹¹⁰ TWNT II, p. 87, s.v. 'diakoneō'.

¹¹¹ *Josuttis*, a.w., p. 269.

In de wijze waarop we in het pastoraat de ander tegemoet treden heeft een integratie plaats, van verbale en non-verbale communicatie, van woord en daad. Dit is de 'Gestalt' van het pastoraal optreden. Elke innerlijke tegenspraak daarin doet afbreuk aan de geloofwaardigheid van dit optreden. In dit optreden 'komt het evangelie mee', zoals we verderop nader zullen uitwerken. Voorlopig is voldoende duidelijk waarom wij niet spreken van 'pastoraat als verkondiging, maar van 'communicatie van het evangelie'.

4.124 Behalve vanuit de verschillende modi van het komen van God, kunnen we de communicatie van het evangelie ook van de andere kant benaderen, n.l. vanuit het 'antwoord' van de gemeente, zoals dit tot uitdrukking komt in de verschillende *funkties van het gemeente-zijn*. Gemeente-zijn wil zeggen antwoord geven op het 'Woord', het heil dat in Christus verschenen is. Dit 'antwoorden' kan het karakter dragen van 'vieren', 'leren' en 'dienen'. In haar viering geeft de gemeente uitdrukking aan haar vreugde over het ontvangen heil. Maar daar blijft het niet bij. In het 'leerhuis' wil zij de consequenties van het heil nader doordenken. Ze wil tenslotte in haar dienst aan mens en wereld het heil gestalte geven. Want evenals het komen van God heeft het handelen van de gemeente een diakonaal en missionair karakter. We krijgen zo het volgende beeld:

<i>vieren</i>	<i>leren</i>	<i>dienen</i>
liturgie	catechese	pastoraat en diakonaat
prediking		

De prediking staat in het kader van de viering, maar kan ook een onderwijzend karakter hebben. Op zichzelf is er geen bezwaar tegen het woord 'verkondigen' als overkoepelend begrip boven het geheel te plaatsen, maar dan kunnen opnieuw de misverstanden worden opgeroepen, die we in het voorafgaande wilden afsnijden.

Elke werkvorm vraagt een eigen *vorm van communicatie* en elke vorm van communicatie heeft z'n eigen mogelijkheden en beperkingen. Daarom vullen de verschillende werkwoorden elkaar aan en moet elke mogelijke monopolisering of overlapping voorkomen worden.

De *liturgie* gaat uit van de gemeente als geheel. Hoe meer zielen, hoe meer vreugd! De viering vraagt om stylering, waarbij de enkeling zich voelt opgenomen in een grotere gemeenschap en alleen via deze persoonlijk aan bod kan komen. Een begrip als gespreks-dienst is zo iets als een contradictio in adjecto. Te gemakkelijk wordt vergeten dat de liturgie een eigen 'zeggingskracht' heeft. Het gesproken woord dient te beantwoorden aan de regels van massacommunicatie. Op deze wijze spreekt het mensen aan, maar het staat bloot aan selectieve processen van de kant van de hoorders.¹¹² Het

¹¹² Vgl. b.v. C. J. Straver, Massacommunicatie en godsdienstige beïnvloeding; G. N.

woord monoloog willen we in dit verband vermijden. Wanneer de hoorders in het verhaal voorkomen, kan een betoog monologisch van vorm maar tegelijk dialogisch van karakter zijn.¹¹³

De *catechese* komt het best tot zijn recht in 'de kleine groep'. Het leerproces stelt eisen van didaktische aard, om een relatie tot stand te brengen tussen het thema dat aan de orde is en de belevingswereld van de groepsleden.¹¹⁴ De voortgang van het groepsproces kan hiertoe een belangrijke bijdrage leveren.¹¹⁵

Het *pastoraat* gaat uit van 'het tweegesprek', ev. uitgebreid tot een vorm van groepspastoraat.¹¹⁶ Dit gesprek stelt hoge eisen aan de wederkerigheid in een relatie. Hoewel het met name in vormen van groepspastoraat mogelijk is een thema aan de orde te stellen,¹¹⁷ zijn het toch vooral de vragen en gevoelens van het individuele gemeentelid die het gesprek bepalen.

Men zou kunnen zeggen dat met de mogelijkheden van een bepaalde vorm van communicatie tegelijk de beperkingen gegeven zijn. In een preek kan het evangelie op indrukwekkende wijze ontvouwd worden, maar de faktor 'hoorder' is hierbij bijzonder moeilijk te verdiskonteren. In een groep kan een diepgaand proces op gang komen, waarin deelnemers zich werkelijk aangesproken voelen, maar tegelijk is een groep zo sterk als de zwakste schakel. Het pastorale gesprek kan onvergetelijke ervaringen oproepen, maar niet ten onrechte wordt nogal eens de vraag gesteld naar het evangelisch gehalte van deze ontmoeting.

De verschillende werkvormen vullen elkaar aan. Vanuit de vraag naar de communicatie van het evangelie moet gezocht worden naar *het vruchtbare moment* in de verschillende wijzen van ontmoeting. Dat is nooit precies aan te wijzen en kan bovendien niet worden losgezien van het werk van de Geest. Het gaat, zo zou men kunnen zeggen om 'ruimte scheppen' voor het werk van de Geest, een zoeken naar een verbinding tussen het handelen van God en het handelen van de mens, juist omdat de Geest het met bewustheid en overleg optreden niet overbodig, maar mogelijk maakt.¹¹⁸ Deze 'ruimte' kan worden aangegeven, omdat zij wordt bepaald door de eisen die aan een goede communicatie in de verschillende werkvormen gesteld mogen worden.

Lammens, Liturgie en massamedia. O. Jager, Verkondiging en massamedia; *Firet*, a.w., p. 330 e.v.

¹¹³ J. Thomas, Homiletische hulplijnen, p. 15 e.v.

¹¹⁴ Vgl. b.v. R. Merkert en Th. F. Klassen, Didaktik für praktische Theologen; H. Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik; *Handleiding voor de catecheet* IIA, p. III e.v. (algemene inleiding).

¹¹⁵ Vgl. b.v. M. B. Miles, Werken met groepen; H. van Riessen en J. Firet, Een dozijn is meer dan twaalf; W. F. van Stegeren, Groepswork: een nederlandse oriëntering.

¹¹⁶ Vgl. b.v. D. Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe; J. W. Knowles, Group Counseling; H. J. Clinebell, Basic Types of Pastoral Counseling, p. 206 e.v.

¹¹⁷ M. Kroeger, Themenzentrierte Seelsorge, p. 157 e.v.

¹¹⁸ *Firet*, a.w., p. 175, vgl. ook 3.242; hiertegen: C. Trimp, Communicatie en ambtelijke dienst, p. 49 e.v.

4.125 In elke ontmoeting, vooral in het pastorale gesprek, wordt terecht een steeds grotere betekenis gehecht aan de *wederkerigheid* in de relatie. Wanneer we een gesprek aangaan moet het werkelijk een gesprek zijn. *J. Scharfenberg* heeft gelijk wanneer hij schrijft: „Sehr viele Vorstellungen vom Gespräch innerhalb der neueren Seelsorgeliteratur müssen als Fehlformen des Gesprächs angesehen werden, weil sie zu einem autoritären oder methodistischen Missbrauch der Sprache verführen und leicht in den Sog klerikaler Selbstbehauptungstendenzen geraten.“¹¹⁹ In onze cultuur, die o.a. gekenmerkt wordt door processen van democratisering en emancipatie, hebben mensen juist op het punt van echte wederkerigheid in relaties een grote gevoeligheid ontwikkeld. Daarom komt het eenvoudig hierop aan, dat de pastor het gemeentelid serieus moet nemen, aldus *J. Firet*, die in dit verband voorbeelden geeft waaruit blijkt dat gemeenteleden zich als kleine kinderen behandeld voelen door hun paternalistisch optredende pastor.¹²⁰ Nu is het op zichzelf niet vreemd, dat in een paternalistische cultuur ook het pastoraal optreden een paternalistisch karakter droeg. Dit kan geïllustreerd worden aan de praktijk van de biecht en de tucht.¹²¹ Ook het pastoraal optreden van *E. Thurneysen* ademt, in de voorbeelden die hij daarvan geeft, nog veel van deze sfeer.¹²² In dat klimaat riep 'pastoraat als verkondiging' in de zin van 'aanzeggen' wellicht veel minder weerstand op. In ieder geval achten wij het onverantwoord om met een beroep op de aanstoot van het evangelie (1 Kor. 1,23) of op het gezag van het ambt¹²³ monologische en directieve patronen in stand te houden. Niet alleen uit het oogpunt van communicatie stellen we dit zo, maar ook vanuit theologische motieven.

We denken hier aan wat eerder geschreven werd over openbaring als een ontmoetingsgebeuren (4.121). God overweldigt de mens niet, maar gaat met hem om als partner binnen het verbond. Vanuit het gezichtspunt van de bemiddeling van het heil kan H. Berkhof spreken van het 'geleidend' en zelfs van het 'sacramentele' karakter van het gesprek, op grond van het feit dat de Geest in de gemeente woont.¹²⁴ *R. Riess* legt hier een verbinding met de vraag naar de verhouding van wet en evangelie.¹²⁵ We denken tenslotte aan het karakter van

¹¹⁹ *Scharfenberg*, a.w., p. 12.

¹²⁰ *Firet*, a.w., p. 319.

¹²¹ Zie: 7.23; 7.24.

¹²² B.v. *Thurneysen*, *Vollzug*, a.w., p. 58 e.v. Hoewel we hierbij willen verdiskontereren wat *R. Bobren* opmerkt, n.l. dat deze voorbeelden op papier veel van hun glans verloren hebben en *Thurneysen* door zijn persoon de leemte tussen theorie en praxis wist te overbruggen, lezen we hier niettemin een bevestiging van onze mening. *Bobren*, *Dass Gott*, a.w., p. 215.

¹²³ *Trimp*, a.w., p. 57: „Wij schamen ons daarbij niet voor de 'monoloog' in de prediking of de 'directie' in de zielszorg, hoe brutaal dit ook klinken moge voor de oren van de moderne communicatie-theologen.”

¹²⁴ *Berkhof*, a.w., p. 376 v.

¹²⁵ *Riess*, a.w., p. 29, nt. 74.

de bijbelse paraenese, waarin de apostel zich vooral als broeder tot zijn broeders richt.¹²⁶ Deze elementen zullen in het pastoraal optreden duidelijker dan ooit tot hun recht moeten komen. Ieder mens, aldus *J. Firet*, heeft wel eens de ervaring, dat een vermaning, een preek of pastoraal woord hem niets doet. Woorden blijven hem vreemd, wanneer hij in de vorming van de gedachten en de woorden van de spreker niet als diens evenmens betrokken is.¹²⁷ In het pastorale gesprek kan alleen de evenmenselijke aanspraak de ruimte scheppen, waarin God Zelf gesprekspartner wordt. Na wat zoëven over *E. Thurneysen* gezegd werd, mag niet onvermeld blijven dat hij in zijn laatste boek veel sterker de nadruk legt op de wederkerigheid in de relatie, niet alleen door zijn afwijzing van elk onderscheid tussen clerus en leken¹²⁸, maar vooral zoals we zagen door invoering en invulling van het begrip 'Begegnung'.¹²⁹

4.126 We geven een *voorlopige afronding*. Uitgaande van 'pastoraat als verkondiging' kwamen we tot een noodzakelijke verbreding in de zin van 'pastoraat als communicatie van het evangelie'. Deze verbreding mag voor een deel verstaan worden als kritiek op de conceptie van *E. Thurneysen*. Voor een ander deel bewegen we ons in de lijn van de ontwikkeling, die zich tussen zijn 'Lehre' en zijn 'Vollzug' voltrokken heeft en proberen we de nieuwe theologische thema's, die in zijn laatste boek doorklinken, verder uit te werken. Een en ander kan als volgt worden weergegeven:

	<i>pastoraat als verkondiging:</i>	<i>pastoraat als communicatie van het evangelie:</i>
openbaring:	diastase – voorbehoud	ontmoeting – partnership
↓		
'Woord' van God:	verkondigen = prediken	proclameren en uitgaan van 'nieuwe stand van zaken'
↓		
'antwoord' van de gemeente:	via: Woord (één modus)	via: Woord (drie modi) en daad
	aanzeggen (in ontmoeting); spanning met wederkerigheid	vieren, leren, dienen; principiële wederkerigheid

We hebben volstaan met de verbreding aan te geven. Op een aantal punten komen we in het vervolg nader terug. Hiermee is tevens de basis gelegd om, vanuit onze visie op 'pastoraat als hulpverlening', de plaats van het evangelie hierin uitbreider aan de orde te stellen.

¹²⁶ *Firet*, a.w., p. 100 v.

¹²⁷ *Firet*, a.w., p. 214.

¹²⁸ *Thurneysen*, *Vollzug*, a.w., p. 11.

¹²⁹ *Thurneysen*, *Vollzug*, a.w., p. 77 e.v., vgl. 4.116.

4.2. PASTORAAT IN HET LICHT VAN HET EVANGELIE

We komen nu terug op onze eigen bipolaire omschrijving van pastoraat als hulpverlening. Het eigene van deze vorm van hulpverlening, de z.g. tweede pool, bestaat met name hierin dat dit werk zich afspeelt 'in het licht van het evangelie'. Deze omschrijving geeft meer ruimte dan de tot nu toe gebruikte formuleringen. De woorden 'in het licht van het evangelie' bestrijken een breder terrein dan 'verkondiging' of 'communicatie van het evangelie', wat overigens niet wil zeggen dat voor het laatste geen plaats zou zijn. Het evangelisch karakter van het werk komt echter in de eerste plaats hierin tot uitdrukking, dat het om Christus' wil gedaan wordt, met het oog op Hem, op zijn Koninkrijk, de vernieuwing van mens en wereld. Daarin gaat het niet zozeer om 'zeggen' of 'doen', maar om een wijze van 'zijn' die 'zeggen' en 'doen' kan insluiten. We willen dit vanuit het evangelie zelf duidelijk maken en vervolgens konkretiseren met het oog op de pastorale relatie.

4.21 *De beweging van het heil*

Het evangelisch karakter van de helpende relatie geeft blijk van een betrokkenheid op de beweging van het heil, zoals deze in de persoon en het werk van Jezus Christus aan het licht treedt. Pastoraat als hulpverlening wil daaraan dienstbaar zijn, vanuit het geloof en in de hoop dat mensen hiermee werkelijk gediend zijn. *Want hierin is het Koninkrijk Gods openbaar geworden, dat God in zijn ontferming in Christus heeft omgezien naar de mens om hem te redden.* In deze belijdenis laat zich de beweging van het heil weergeven. Op de verschillende kernwoorden –ontfermen; omzien; redden; Koninkrijk Gods– gaan we nader in.

4.211 *Met ontferming bewogen zijn* ('splačhnizesthai')

Tussen de verschillende bijbelse woorden voor barmhartigheid en ontferming is dit de sterkste uitdrukking. K. Barth spreekt van een 'adäquat kaum übersetzbare Ausdruck'.¹³⁰ Ook anderen hebben gewezen op de centrale plaats die het 'met ontferming bewogen zijn' in het evangelie inneemt.¹³¹ Het is de meest diepgaande uitdrukking van gevoelens, die de bijbel kent. Iemand wordt geraakt tot in zijn 'splačhna', zijn meest vitale delen, n.l. hart, nieren en ingewanden. Deze spreekwijze komt dicht bij ons bekende uitdrukkingen als: „Het ging hem door alles heen”, of: „Hij is er beroerd van”. Het O.T.-ische equivalent is 'rachmim', zoals b.v. in Jer. 31,20 waar we met het oog op God lezen: „Daarom is mijn binnenste over hem (n.l. Efraïm) ontroerd.” In de Staten-

¹³⁰ K. Barth, K.D., III, 2, p. 252.

¹³¹ J. C. Schreuder, Overwegingen bij een theologie van het pastoraat, p. 20; K. J. Kraan, Opdat u genezing ontvangt, p. 302 e.v. Vgl. ook H.-O. Wölber: „Seelsorge ist das Apostolat des uneingeschränkten Erbarmens...”, 2.112.

vertaling lezen we: „Daarom rommelt mijn ingewand over hem.” De Septuaginta vertaalt 'rachmim' meestal met het meer neutrale 'eleos'. *K. J. Kraan* voegt hieraan toe: „De gedachte aan een God in diepe beroering, aan een God die beroerd is en pijn in zijn ingewanden om ons heeft, was voor de Grieken veel te mensvormig, veel te weinig spiritueel, veel te weinig verheven.”¹³²

In het N.T. geeft het werkwoord de diepste grond aan voor Gods ontferming. Het is niet op mensen van toepassing. „Immer wird es auf Jesu Verhalten angewendet und charakterisiert die Göttlichkeit seines Tuns.”¹³³ Het werkwoord komt alleen voor bij de synoptici.

We vinden het als kernwoord in drie gelijkenissen. Het heeft betrekking op de Heer in de gelijkenis van de twee schuldenaren (Mat. 18,27), op de Vader van de verloren zoon (Luc. 15,20) en op de barmhartige Samaritaan (Luc. 10,33). In de laatste heeft men door de eeuwen heen de persoon van Jezus gezien. Met hem gebeurt iets, niet met de priester en de leviet. Zij komen, zien en gaan aan de overzijde voorbij, maar van de Samaritaan, de outcast, lezen we: Hij kwam en zag en . . . werd met ontferming bewogen. Ons treft de samenhang met het werkwoord *zien*. Het zien van mensen in hun verlorenheid en verworpenheid roept Gods ontferming op, want Hij is God.

Dat is ook het geval in de verschillende verhalen waarin het werkwoord voorkomt. Het meest bekend is de in de pastorale theologie veel geciteerde tekst Mat. 9,35-38: Toen Hij (Jezus) de scharen zag, werd Hij met ontferming over hen bewogen, daar zij voortgejaagd en afgemat waren, als schapen die geen herder hebben.” We lezen dit bij het zien van zieken (Mat. 14,14), van gehandicapten (Mat. 20,34), van een weduwe die rouwt om haar enige zoon (Luc. 7,13). Jezus' ontferming heeft ook betrekking op alledaagse dingen als eten en drinken. Hij ontfermt zich over mensen, die drie dagen niets gegeten hebben (Mat. 15,32). Mensen met heel uiteenlopende noden, in heel verschillende situaties, roepen zijn ontferming op.

Het zelfstandige naamwoord 'splaġchna' vinden we bij Paulus. Hij doet er een beroep op, zoals in Filp. 2,1 („indien er enige ontferming en barmhartigheid is”). Ook mensen kunnen iets van deze ontferming over zich krijgen. In dit verband lezen we het appèl op de gezindheid van Christus om Hem na te volgen. Het woord heeft betrekking op de hele mens. „Wie andere anthropologische Begriffe des Paulus bezeichnet das Wort den ganzen Menschen, und zwar besonders insofern er als Christ dazu fähig ist, persönliche Zuneigung und Liebe von Mensch zu Mensch zu geben und zu erfahren.”¹³⁴

Zo komt er vanuit het woord ontferming een beweging op gang, een stroom .

¹³² *Kraan*, a.w., p. 303.

¹³³ TWNT VII, p. 553 s.v. 'splaġchnon' e.a.

¹³⁴ TWNT a.w., VII, 555.

van gevoelens in een directe ontmoeting met mensen. In deze beweging voltrekt zich het evangelie.

4.212 *Omzien naar* ('episkeptesthai')

De verbinding van het woord ontferming met het nu volgende 'omzien naar' vinden we het duidelijkst in Luc. 1,78 v., waar gesproken wordt van „de innerlijke barmhartigheid ('splaçhna eleous') van onze God, waarmee de Opgang uit de hoogte naar ons zal omzien ('episkepsetai'), om hen te beschijnen die gezeten zijn in duisternis en schaduw des doods, om onze voeten te richten op de weg des vredes.” Het woord staat voor de onveranderlijke, genadige toewending van God. Het actualiseert deze houding. Het drukt uit een zich bekommeren om, een zorgen voor. Luther vertaalt het werkwoord in de regel met 'heimsuchen'.¹³⁵ Overigens kan dit omzien in de zin van 'bezoeken' ook de tweërlei betekenis hebben die het woord in onze taal heeft. Het kan zien op een bezoek, waar men naar uitzielt, en op een bezoeking in de zin van beproeving.

Het woord staat tegen de achtergrond van de O.T.-ische heilsgeschiedenis. We kunnen hier denken aan het herdermotief zoals verwoord in Ez. 34, waar M. Bucer de verschillende functies van pastoraat aan ontleent (vgl. 2.223). Daar zegt God: „Zie, Ik zal Zelf naar mijn schapen vragen en naar hen omzien, zoals een herder naar zijn kudde omziet” (vs. 11 v.). In concreto houdt dit in: de verlorenen zoeken, de afgedwaalde terughalen, de gewonde verbinden en de zieke versterken (vs. 16). Bekende woorden in de evangeliën! Tegen deze achtergrond is Luc. 1,78 een eschatologisch woord. Het ziet op „Gottes endzeitliches Offenbarungshandeln als Ausfluss seiner herzlichen Barmherzigkeit.”¹³⁶

Ook bij de konkretisering van dit woord worden mensen betrokken. In de bekende gelijkenis van Mat. 25 betekent dit het bezoeken van zieken (vs. 35 v., 42 v.). Blijkens het oordeel vallen alle mensen onder dit gebod. Het gaat hier ook om meer dan het doen van liefdewerken. „Es geht ihm nicht um Einzelfälle und Einzelwerke, sondern um die Grundhaltung”¹³⁷, het besef zijns broeders hoeder te zijn (b.v. Hand. 15,36). In dit verband mag dan ook niet onvermeld blijven, dat een van de bijbelse benamingen voor ambtsdrager, 'episkopos'¹³⁸, samenhangt met het werkwoord 'omzien'. Opzieners zijn omzieners, een gedachte die in de gereformeerde pastorale traditie van 'opzicht en tucht' op de achtergrond geraakt lijkt te zijn. De verbinding van de dienaar met de Heer wordt vooral duidelijk vanuit 1 Petr. 2,25, waar Christus zelf „de herder en hoeder ('poimena kai episkopon') van uw zielen” genoemd wordt. De kontekst spreekt van het voorbeeld van Christus in zijn lijden, met verwijzing naar

¹³⁵ TWNT II, p. 597 s.v. 'episkeptomai' e.a.

¹³⁶ TWNT, a.w., VII, p. 557.

¹³⁷ TWNT, a.w., II, p. 599.

¹³⁸ TWNT, a.w., II, p. 611 e.v.

Jes. 53. Ook elders blijkt dat de werkwoorden 'poimainein' en 'episkopein' nauw met elkaar verbonden zijn.¹³⁹

4.213 *Redden* ('sōizein')

Zoals ontferming gericht is op omzien, is omzien gericht op redding. In het werkwoord *redden* zet de beweging zich voort. Daarin krijgt Gods ontferming gezicht, een 'naam'. Zij incarneert zich, wordt vlees en bloed, tastbaar en in een menselijke ontmoeting ervaarbaar, in Jezus: Redder is zijn naam (Mat. 1,21). Hij is wat zijn naam zegt en geeft daarvan blijk in woord en werk.

Het kan verbazing wekken, dat juist nu het woord 'redden' valt. Onder invloed van piëtisme en methodisme heeft *redden* voor ons een spiritualistische bijklank gekregen in uitdrukkingen als 'zielen *redden*', waardoor we het gevoel krijgen dat de mens, als hij gericht wordt op een andere werkelijkheid, boven deze wereld wordt uitgetild. Mensen *redden* kreeg de betekenis van hen oproepen tot bekering, met het oog op het behouden worden van hun onsterfelijke ziel. Daar staat tegenover dat het begrip 'Rettung' bij J. H. Wichern en in de beweging van de 'Innere Mission' in de betekenis van 'rettende Liebe' pedagogische en sociale betekenis kreeg, „soteriologisch in het diakonische”.¹⁴⁰ Dat is redding in zijn brede en diepe, bijbelse zin.¹⁴¹

De wortels van mogelijke misverstanden gaan wellicht al terug op Paulus, bij wie het woord een beperkter betekenis heeft dan in de evangeliën. Het wordt „offenbar bewusst auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beschränkt.”¹⁴² Er verschuift iets. „Objekt des Rettens ist nirgends mehr die 'psychê', sondern, wenn nicht der ganze Mensch, so sein 'pneuma' (1 Kor. 5,5); zum anderen wird die Vergebung der Sünden, das Versöhnt- oder Gerechtfertigtwerden von dem 'sōthênai' zwar nicht geschieden, wohl aber unterschieden.”¹⁴³ Het zelfstandig naamwoord 'sōtêria' „ist für Paulus also zunächst ein futurisch-eschatologischer Terminus . . .”¹⁴⁴ Het is ook het doel van zijn missionaire arbeid (Rom. 10,1; 1 Kor. 10,33).

Het hebreeuwse equivalent 'yšc' betekent in het Oude Testament bevrijden, bewaren, weldoen in brede zin. Het is het werk van God, door bemiddeling van mensen of door een rechtstreeks ingrijpen. Hij verlost, om iets te noemen, van vijanden, uit doodsgevaar, benauwdheden, angsten en gevangenschap.¹⁴⁵

Het griekse 'sōizein' komt van een woord dat 'gezond' betekent. In deze betekenis staat het bij de synoptici 16× voor genezingen van Jezus.¹⁴⁶ Deze

¹³⁹ TWNT, a.w., II, p. 611.

¹⁴⁰ J. C. van Dongen, *Vervreemding en dienst*, p. 31.

¹⁴¹ Van Dongen, a.w., p. 40.

¹⁴² TWNT VII, p. 992, s.v. 'sōizō'.

¹⁴³ TWNT, a.w., ibidem.

¹⁴⁴ TWNT, a.w., ibidem.

¹⁴⁵ TNWT, a.w., p. 973 e.v.

¹⁴⁶ TWNT, a.w., p. 990.

genezing heeft betrekking op de hele mens. In ongeveer de helft van de gevallen wordt het geloof als verklaring genoemd: uw geloof heeft u behouden (b.v. Mar. 5,34). Er is sprake van een gered worden van ziekte (Mat. 9,21), bezetenheid (Luc. 6,36, waar het N.B.G. vertaalt met 'genezen') en dood (Luc. 8,50).

Maar redden is meer dan genezen. We vinden het woord ook bij de storm op het meer (Mat. 8,25) en wanneer Petrus dreigt te verdrinken (Mat. 14,30). We lezen het in verband met Zacheüs. De Zoon des Mensen is gekomen om het verlorene te zoeken en te redden (Luc. 19,10). „Verloren-sein bedeutet Tod, Gerettet-werden Leben im umfassenden Sinn; das Retten und Finden aber geschieht in der Gegenwart.”¹⁴⁷ Want: „Heden is aan dit huis redding geschonken . . .” (vs. 9). In de lofzang van Zacharias, die eerder ter sprake kwam in verband met Gods 'omzien' naar zijn volk, wordt gesproken over redding van vijanden (Luc. 1,71).

Tenslotte is er sprake van redden in de zin van behouden, het leven vinden (Mar. 8,35), behouden worden (Mar. 13,13). Parallele uitdrukkingen zijn: Het Rijk Gods binnengaan, het leven binnengaan of beëerven.¹⁴⁸ Dit ziet op het leven met God en de naaste in al zijn relaties, het eschatologische heil in zijn volle betekenis.

4.214 *De komst van het Rijk*

De drie werkwoorden, die onze aandacht vroegen, staan tegen de achtergrond van de komst van het Rijk Gods in deze wereld. Dit komt het duidelijkst tot uitdrukking in de genoemde perikoop Mat. 9,35-38. Voorafgaande aan Jezus' ontferming bij het zien van de scharen lezen we, dat hij langs alle steden en dorpen gaat, het evangelie van het Koninkrijk Gods verkondigt en alle ziekten en kwalen geneest. Tot de komst van het Rijk horen prediking en genezing. Het Rijk Gods, dat in Jezus Christus openbaar wordt, brengt bevrijding in brede zin. In aansluiting bij Jes. 61 proclameert Jezus in de synagoge van Nazareth, dat hij gezonden is om armen het evangelie te brengen, om gevangenen loslating te verkondigen en blinden het gezicht, om verbrokenen heen te zenden in vrijheid (Luc. 4,18 v.). Een soortgelijke opsomming vinden we in zijn antwoord aan Johannes de Doper (Mat. 11,5 v.). De komst van het Rijk houdt in een alomvattende dienst aan mensen in nood. Niet dat de Rabbijnen geen oog hadden voor mensen. Ze zagen hen wel, maar ont-zagen niemand. Hun zien was, geheel tegen 'de geest' van de thora, een 'zien naar de letter', een 'letten op mensen', in onderscheid van Jezus' liefdevol 'omzien naar' mensen, dat daarom nieuw is en verrassend. Daarin voltrekt zich het evangelie en worden de tekenen van het Rijk zichtbaar. Wat met het oog op het pastoraat onder-

¹⁴⁷ TWNT, a.w., p. 992.

¹⁴⁸ TWNT, a.w., p. 991.

streep moet worden is, dat Jezus bij deze arbeid van meetaf *mensen* in dienst neemt (b.v. Mat. 9,37 v.; 10,1 e.v.).

Het Koninkrijk Gods mag gezien worden als het centrale thema in de synoptische evangeliën dat in de N.T.-ische theologie van onze tijd dan ook een grote plaats inneemt.¹⁴⁹ Daarbij aansluitend keert dit thema steeds terug in de theologische bezinning op mens en wereld. We kunnen hierbij verwijzen naar de oecumenische theologie, gegroeid rond de Wereldraad van Kerken, zoals beschreven door *H. J. Margull*.¹⁵⁰ Daarin wordt iets zichtbaar van de spanning tussen koninkrijk ('basileia') en kerk ('ekklesia').¹⁵¹ Het Rijk is het einddoel waarop de gemeente van Christus in woord en daad gericht is. Binnen de nieuwere missiologie geldt het Rijk Gods als doel van de 'Missio Dei', aldus *J. Verkuyl*, die het Rijk omschrijft als „die nieuwe orde van zaken, die in Christus begonnen is en door Hem voleindigd zal worden, waarin alle verhoudingen rechtgezet zullen worden, de verhouding tussen God en de mensen, maar ook de verhoudingen tussen mensen en volken en sexen, generaties en rassen.”¹⁵² Het Rijk Gods is dan ook 'de op orde gekomen schepping'.¹⁵³

Ook in de pastorale theologie is het Rijk Gods meer centraal komen te staan. We treffen dit thema het eerst aan bij *A. D. Müller*, bij wie kerk en koninkrijk in sterke mate op elkaar betrokken zijn.¹⁵⁴ Dit geldt eveneens van *R. Bobren*, die spreekt van „aktuelle Seelsorge als Vorwegnahme des Reiches”.¹⁵⁵ Ook in het laatste boek van *E. Thurneysen* krijgt, zoals we zagen, het Rijk Gods aandacht¹⁵⁶, als inhoud van de verkondiging. Het gaat hem hierom, dat de geschiedenis van Jezus Christus verteld wordt.¹⁵⁷ Centraal staat daarin de verhouding van rechtvaardiging en heiliging, van vergeving en nieuwe levenswandel.¹⁵⁸ Verder staat de bede centraal, dat de tijd van verlossing mag aanbreken.¹⁵⁹ Alles samengenomen wordt hiermee nog lang niet die brede dienst aan mens en wereld bereikt, zoals we die vanuit het N.T. als dienst aan het Rijk hoorden doorklinken. Wanneer *M. H. Bolkestein* als reactie op Thurneysens 'Lehre' schrijft dat de gave van het Rijk bij hem eenzijdig beperkt is tot de vergeving der zonden, geldt dit voor een belangrijk deel nog na het

¹⁴⁹ *H. Ridderbos*, De komst van het koninkrijk, p. 6 e.v.

¹⁵⁰ *H. J. Margull*, Theologie der missionarischen Verkündigung, p. 61 e.v.

¹⁵¹ Over de verhouding van beide: *Ridderbos*, a.w., p. 296 e.v.

¹⁵² *J. Verkuyl*, Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap, p. 270.

¹⁵³ *Verkuyl*, a.w., ibidem.

¹⁵⁴ *A. D. Müller*, Grundriss der Praktischen Theologie, p. 297. Praktische theologie richt zich op de „Verwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche und durch die Kirche in der Welt”. (p. 13).

¹⁵⁵ *R. Bobren*, Seelsorge - Trost der Seele oder Ruf zum Reich, in: Dem Worte Folgen, p. 101.

¹⁵⁶ *Thurneysen*, Vollzug, a.w., p. 36.

¹⁵⁷ *Thurneysen*, a.w., p. 40.

¹⁵⁸ *Thurneysen*, a.w., p. 43.

¹⁵⁹ *Thurneysen*, a.w., p. 42.

verschijnen van 'Vollzug', waarin het Rijk als thema uitdrukkelijk voorkomt. Bolkestein meent: „In de gave van het Rijk zit ook hulp in de nood van lijden en lot opgesloten. Het lijkt mij juist, als de inhoud van de zielszorg het Rijk, in al zijn gestalten en vormen, aan te wijzen.”¹⁶⁰ M. Josuttis waarschuwt tegen „eine vorschnelle Annäherung von Reich Gottes und Kirche”, die hem bij Thurneysen opvalt: „Durch die Proklamation des Reiches soll Glaube entstehen, ein Glaube aber, der sich in kirchentreuem Verhalten manifestiert.”¹⁶¹ Dit zou immers betekenen dat het geloof eenvoudig voorwaarde is om deel te krijgen aan de gaven van het Rijk. In het evangelie is dit niet het geval. Slechts in de helft van de gevallen, waar het werkwoord 'redden' met genezen vertaald wordt, lezen we de bekende formule: Uw geloof heeft u behouden. Bij andere genezingen lezen we niet van een geloofsrelatie tot Jezus, maar uitsluitend van een initiatief van zijn kant.¹⁶² J. L. Koole noemt in dit verband duiveluitwerpingen (Mar. 1,23 e.a.), de opwekking van de jongeman uit Naïn (Luc. 7,11 v.), Malchus (Luc. 22,51), de blindgeborene (Joh. 9) en de zieke man in Bethesda (Joh. 5).¹⁶³ Deze tekenen vinden hun enige grond in Gods ontferming, Zijn omzien naar mensen om hen te redden.

De relatie van Rijk Gods en pastoraat wordt voor ons beseft het zuiverst uitgedrukt in de omschrijving van M. Seitz: „Seelsorge ist die Verlängerung und Zuspitzung der Menschwerdung Gottes in die Individualität und Sozialität der Menschen; sie geschieht durch die Gemeinde als seinen Leib und ist als solche das Sich kümmern Gottes um das Heilwerden des Menschen im Horizont seines Reiches.”¹⁶⁴

Zo is God bij de mensen. De weg van ontfermen, omzien en redden is de weg van Gods condescendentie in de vleeswording van het Woord. Mensen worden in deze beweging opgenomen om daarin om Christus' wil huns broeders hoeders te zijn, tegen de horizon van het Rijk Gods.

Dit Rijk van God omvat de hele mens, de volle werkelijkheid. Het evangelie dwingt ons, zoals we zagen, om voortdurend met twee woorden te spreken:

In het pastoraat ontmoeten we de mens als *zondaar* en *bedelaar*.

We ontmoeten hem in zijn *schuld* en zijn *nood*.

Het evangelie voltrekt zich in *woord* en *daad*.

Het komt tot uitdrukking in een *profetisch spreken* en een *priesterlijk dienen*.

Het schenkt *vergeving* en *genezing*.

4.22 Pastoraat als evangelie in actu

Hoewel de pastorale praktijk ons in de volgende hoofdstukken uitvoerig zal

¹⁶⁰ M. H. Bolkestein, Zielszorg in het Nieuwe Testament, p. 121.

¹⁶¹ M. Josuttis, Praxis des Evangeliums, p. 112.

¹⁶² Kraan, a.w., p. 389.

¹⁶³ J. L. Koole, De boodschap der genezing, p. 39 v.

¹⁶⁴ M. Seitz, Exemplarische Seelsorge, in: Wort und Gemeinde, p. 292.

bezighouden, kunnen we ook in dit hoofdstuk niet volstaan met een weergave van de beweging van het heil in evangelische grondwoorden. Deze zelfde beweging moet als 'evangelie in actu' beschreven worden 'naar menselijke maat', d.w.z. in termen van menselijke omgang, ontmoeting en ervaring. Daarmee bewegen wij ons in een ander taalveld, waar gesproken wordt in termen van communicatie. Daarbij vragen overwegingen van hermeneutische aard opnieuw onze aandacht.

4.221 Op grond van onze bijbelse overwegingen kan pastoraat wellicht het best getypeerd worden als *ontmoetingsgestalte van het evangelie*. Velen verstaan ontmoeting als het sleutelwoord van onze tijd. Het zegt meer dan b.v. samenleven of samenzijn. „Van een ontmoeting is dan te spreken, als een mens met een andere mens of met een zaak zo geconfronteerd wordt, dat hij door die ander tot in de kern van zijn bestaan getroffen wordt, zo dus, dat het hem 'iets doet', dat hij er anders van wordt.”¹⁶⁵ Het gaat om een zodanige ervaring, dat er op een of andere manier iets van verandering op gang komt, van een persoonlijk leerproces waar een mens anders uitkomt dan hij er ingegaan is, waarbij aard en omvang van de verandering afhankelijk zijn van de intensiteit van de ervaring. Via een ontmoeting kan men wat anders tegen iets of iemand aankijken, maar ook zodanig veranderen, dat er sprake is van een bekering.¹⁶⁶ Een dergelijke ontmoeting kan zich alleen in volle vrijheid voltrekken. Volgens T. Vossen is dit al uit het woord ont-moeten zelf al te lezen: Ont-moeten drukt uit een zich ont-doen van alle 'moeten' om zoveel mogelijk vrijheid te realiseren.¹⁶⁷ Hij schrijft vanuit de therapeutische situatie, waarbij hij denkt aan het scheppen van een sfeer van veiligheid en vertrouwen, waarbinnen de ander langzaam het risico durft te nemen om zich te wagen aan de ontmoeting met zichzelf en de ander.

Dit ontmoetingsdenken is breed vertegenwoordigd in onze tijd met zijn 'encounter-cultuur'. We kunnen hier verwijzen naar par. 3.121, waar het mens-zijn beschreven werd als 'in relatie zijn'. Het is, zo zagen we, vooral de joodse wijsgeer M. Buber geweest, die aan dit ontmoetingsdenken een belangrijke bijdrage heeft geleverd. Typerend voor de nieuwere fenomenologische benadering in de psychologie is volgens J. H. van den Berg 'het nabijkomen van de medemens'.¹⁶⁸ Voor Nederland denken we hier aan de school van F. J. J. Buytendijk¹⁶⁹ en aan de aandacht voor de 'Ik-gij verhouding' in het werk van A. L. Janse de Jonge¹⁷⁰ en H. R. Wijngaarden¹⁷¹, die het aanvaarden van de ander beschrijft als een van de kenmerken van

¹⁶⁵ J. Firet, in: *Moderne algemeenheid*, p. 93.

¹⁶⁶ Over bekering en verandering: Firet, *Agogisch moment*, a.w., p. 256 e.v.

¹⁶⁷ T. Vossen, *Zichzelf worden in menselijke relatie*, p. 56.

¹⁶⁸ J. H. van den Berg, *Kroniek van de psychologie*, p. 59.

¹⁶⁹ Vgl. de bundel: *Rencontre, Encounter, Begegnung*, voor F. J. J. Buytendijk.

¹⁷⁰ A. L. Janse de Jonge, *De mens in zijn verhoudingen*, p. 72 e.v.

¹⁷¹ H. R. Wijngaarden, *Hoofdproblemen der volwassenheid*, p. 107 e.v.

volwassenheid. Dit ontmoetingsdenken heeft eveneens zijn intrede gedaan in de pedagogiek, via *O. F. Bollnow* en recent *P. Freire*.¹⁷² In de ontmoeting wordt een nieuw begin gemaakt, waarin een mens wordt opgeroepen voor zichzelf in vrijheid tot eigen keuzen te komen. Op het terrein van de psychiatrie heeft *H. S. Sullivan* als een der eersten gepoogd het al dan niet neurotische konflikt in de mens te beschrijven in inter-personale categorieën.¹⁷³

Ook in de theologie zijn we al eerder gestuit op het begrip ontmoeting. *H. Berkhof* omschrijft openbaring als een ontmoetingsgebeuren, gericht op een leven binnen het verbond.¹⁷⁴ In de wijsgerig gekleurde anthropologische benadering van *P. Tillich* staat de ontmoeting vooral in het teken van de polariteit 'Individualisation and Participation'.¹⁷⁵ „When individualisation reaches the perfect form which we call a 'person', participation reaches the perfect form which we call 'communion'. (...) No individual exists without participation, and no personal being exists without communal being.”¹⁷⁶ De bladzijden die *K. Barth* in zijn anthropologie wijdt aan de ontmoeting van mens en medemens hebben ons diep getroffen.¹⁷⁷ De mogelijkheid van een 'Humanität ohne den Mitmenschen' acht Barth uitgesloten. Hij komt tot deze definitie: „Humanität schlechthin, die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen.”¹⁷⁸ D.w.z. een 'Sein in der Begegnung',¹⁷⁹ waarbij men oog in oog met de ander staat. „Grosser, feierlicher, unvergleichlicher Augenblick, wo es zwischen Mensch und Mensch nun wirklich zum 'Augenblick', nämlich dazu kommt, dass sie sich in die Augen blicken, sich gegenseitig entdecken!”¹⁸⁰ Om deze openheid gaat het. Vervolgens noemt hij het met elkaar spreken, het naar elkaar luisteren. „Humanität als Begegnung muss zum Ereignis der Sprache werden.”¹⁸¹ Het gaat daarbij om een werkelijke dialoog. Immers: „Aus zwei Monologen kann nun einmal kein Dialog werden.”¹⁸²

Tegen de achtergrond van deze overwegingen kan men Barths omschrijving van pastoraat plaatsen als „konkrete Aktualisierung der Teilnahme des Einen an des Anderen besonderer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, an seiner

¹⁷² *O. F. Bollnow*, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, p. 87-131. *P. Freire*, *Pedagogie van de onderdrukten*, p. 145-150.

¹⁷³ *H. S. Sullivan*, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*; vgl. ook *J. H. van den Berg*, *Dieptepsychologie*, p. 297 e.v.; *J. Rattner*, *Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen*, p. 183 e.v.

¹⁷⁴ *Berkhof*, a.w., p. 59, vgl. 4.121.

¹⁷⁵ *P. Tillich*, S.T. I, p. 193 e.v.; vgl. 3.121.

¹⁷⁶ *Tillich*, a.w., p. 195.

¹⁷⁷ *Barth*, K.D., a.w., III, 2, p. 264 e.v. Vgl. eerder 3.122 en 3.214.

¹⁷⁸ *Barth*, a.w., p. 290.

¹⁷⁹ *Barth*, a.w., p. 296, 299: 'Ich bin, indem Du bist'.

¹⁸⁰ *Barth*, a.w., p. 301.

¹⁸¹ *Barth*, a.w., p. 303.

¹⁸² *Barth*, a.w., p. 310.

besonderen Mühsal und Beladenheit, vor allem aber an der besonderen Verheissung und Hoffnung des Anderen in der Singularität gerade seiner von Gott geschaffenen und erhaltenen Existenz." ¹⁸³

Vanuit de verschillende psychologische en theologische benaderingen, verwondert het niet dat het begrip ontmoeting ook in de pastorale theologie zijn plaats heeft gekregen. *A. D. Müller* spreekt van 'Seelsorge' als 'eine eigene Form der Begegnung Gottes mit dem Menschen', op grond van het 'Begegnungscharakter des Wortes Gottes', dat door de verintellectualisering en homiletisering van de zielzorg teveel op de achtergrond is geraakt.¹⁸⁴ Ook *W. Jentsch* noemt het onzakelijk de mens, in dit geval de jonge mens, als 'homo homileticus' te behandelen.¹⁸⁵ Hij introduceert het begrip 'Begegnung' met het oog op een echte solidarisering met de ander. Ontmoeten is voor hem 'betroffen sein', 'das Zusammentreffen mit einer Wirklichkeit unerwarteter und unverfügbarer Art'. „Wo Begegnung geschieht, da trifft sie den Menschen in der Mitte seiner Existenz, ihm den Tatbestand enthüllend, dass er nicht absolut seinsmächtig und völlig isolierbar ist, sondern ein geschichtliches Wesen darstellt, das geschichtliche Erfahrungen macht." ¹⁸⁶ Zo'n ontmoeting heeft een mens niet voor het uitzoeken, maar zij wordt ons geschonken. Aan iedere pastorale ontmoeting gaat vooraf „die Begegnung zwischen Gott und Mensch, wie sie durch Jesus Christus Ereignis geworden ist." ¹⁸⁷ In het laatste boek van *E. Thurneysen*, zo zagen we (4.116), neemt het begrip 'Begegnung' een centrale plaats in. Uitgaande van het gesprek is voor hem beslissend, „dass es in, mit und unter dem Gespräch zu einer Begegnung komme".¹⁸⁸ In een ontmoeting met een naaste, komt het tot een ontmoeting met God. Afgezien van onze bezwaren tegen Thurneysen, lijkt deze formulering ons bijzonder goed bruikbaar om het eigene van een pastorale ontmoeting op het spoor te komen. Voor de nederlandse pastorale literatuur herinneren we aan de categorie van de evenmenselijke aanspraak bij *J. Firet*.¹⁸⁹ *W. Zijlstra* spreekt van 'pastoraat als geschiedenis van ontmoetingen'.¹⁹⁰ De mogelijkheden van de ontmoetingsgroep voor het pastoraat zijn verkend door *W. Claessens*.¹⁹¹

4.222 Een echte ontmoeting is een *ervaring*. Het begrip ervaring staat voor de blijvende indruk die een ontmoeting in iemands leven achterlaat. De ontmoeting is de weg tot de ervaring. Deze laatste zin brengt ons dicht bij de etymologische betekenis van het werkwoord 'ervaren', dat evenals het duitse

¹⁸³ *Barth*, K.D., IV, 3, p. 1015.

¹⁸⁴ *Müller*, Grundriss, a.w., p. 281.

¹⁸⁵ *W. Jentsch*, Handbuch der Jugendseelsorge II, p. 184.

¹⁸⁶ *Jentsch*, a.w., p. 175.

¹⁸⁷ *Jentsch*, a.w., p. 176.

¹⁸⁸ *Thurneysen*, Vollzug, a.w., p. 77.

¹⁸⁹ *Firet*, Agogisch moment, a.w., p. 203-222.

¹⁹⁰ *W. Zijlstra*, Pastoraat en bevrijding, in: RhW 16/4, p. 39.

¹⁹¹ *W. Claessens*, Ontmoetingsgroep.

'erfahren' verwijst naar het werkwoord 'reizen'.¹⁹² Op dezelfde wijze ziet ons werkwoord 'wedervaren' vooral op de moeiten onderweg. Ervaren ziet dus op iets, waar een mens 'gaandeweg' deel aan krijgt, een gebeurtenis onderweg maar ook een proces dat niet altijd zonder moeite verloopt. Beide betekenissen kennen we in ons taalgebruik. Wij spreken van 'een ervaring opdoen', een uitdrukking waarin, om met *A. Vergote* te spreken, 'de empirische en onmiddellijke component van het kennen' wordt uitgedrukt.¹⁹³ We spreken ook van 'een mens met ervaring' d.w.z. iemand, wiens leven rijk is aan ondervinding, aan levenservaring. Daarmee nadert 'ervaring' de bijbelse woorden 'kennis' en 'wijsheid'.¹⁹⁴ Het ziet op een leerproces, een verbinding van 'leerweg en levensweg'.¹⁹⁵ De term ervaring connoteert „een weten dat voortkomt uit een praktische omgang met de dingen of met de mensen.”¹⁹⁶ Het is een beweging, waar een mens door toegesproken wordt.

J. Firet spreekt van 'het proces van ervaren', waarbij ervaren niet alleen afhankelijk is van wat je overkomt (passief), maar ook van wat je doet (actief). Het proces van ervaren begint evenwel met een of andere vorm van waarnemen, als noodzakelijke voorwaarde om tot ervaring te komen. Daarbij komt in eerste instantie veelal een cognitief proces op gang, maar wanneer dit de ander 'iets doet' eveneens een affectief proces. Samen vormen ze een ervaringsproces. „We kunnen van 'een ervaring', in de zin van het resultaat van een ervaringsproces, spreken, als datgene wat iemand waarnam, overwoog, waarin hij geïnvolveerd raakte, blijvend een bestanddeel van zijn 'zelf' wordt, iets wat zijn 'zijn' mede gaat bepalen, kenmerken, kleuren.”¹⁹⁷

Het begrip ervaring speelt een belangrijke rol in de literatuur over supervisie, als een integratieproces van leerweg en levensweg, van kennen en kunnen, zoals *H. C. I. Andriessen* het uitdrukt: „De ervaren mens wéét niet alleen, hij kán ook iets en hij kan ook anderen daartoe leiden omdat hij zelf de weg heeft afgelegd.”¹⁹⁸ Ook voor de a.s. pastor is dit een noodzakelijke vorm van leren¹⁹⁹, omdat hij met zijn boekenkennis zo gemakkelijk op een abstract en cognitief niveau blijft steken, niet komt tot een verwerkingsproces en vervreemdt van zijn eigen authentieke ervaringen (zie verder: 7.3). Daarin krijgt hij deel aan 'de kwaal van gans een volk', zoals meer dan eens door *H. M. M. Fortmann* gesteld is. De z.g. oosterse renaissance brengt hij in verband met de wijze waarop wij

¹⁹² *H. C. I. Andriessen*, *Leren aan ervaring en supervisie*, p. 87; vgl. ook de titel van het boek van *D. Sölle* over religieuze ervaring: 'Die Hinreise', omdat volgens de toelichting de 'reis' een oud beeld is voor de ervaringen, die de ziel opdoet op weg naar zichzelf.

¹⁹³ *A. Vergote*, *Godsdienstpsychologie*, p. 49 v.; *Andriessen*, a.w., p. 89.

¹⁹⁴ *Claessens*, a.w., p. 133 e.v.

¹⁹⁵ *Andriessen*, a.w., p. 96 e.v.

¹⁹⁶ *Vergote*, a.w., p. 50.

¹⁹⁷ *J. Firet*, *Godservaring in het interim*; in: *Ad Interim*, p. 213.

¹⁹⁸ *Andriessen*, a.w., p. 88.

¹⁹⁹ *W. Claessens*, *Wat gebeurt er met theologiestudenten?* in: *Tussentijds*, p. 259 e.v.

waarnemen. Daarin ziet hij een cultureel en religieus kernprobleem.²⁰⁰ Onze cultuur lijdt aan een tekort aan echte ervaring. Al eerder sprak Fortmann van een manco aan „een doorleefd weten wat men voelt, een aanvaarden van wat men voelt, als voor de opbouw bruikbaar én het in kommunikatie brengen van wat men voelt.”²⁰¹ Via trainingen en psychotherapie moeten opnieuw oorspronkelijke gevoelens worden aangeboord, die mensen in onze samenleving zijn kwijtgeraakt. Door onze cultuur trilt de hunkering naar echte ervaring inclusief religieuze ervaring, zoals *D. Sölle* in een sterk persoonlijk gekleurd verhaal duidelijk heeft willen maken, omdat de mens sterft aan brood alleen.²⁰²

We maken hier een overgang, waarbij verwezen kan worden naar wat eerder geschreven werd over de mens als 'homo religiosus' (3.15). Religieuze ervaringen vormen sinds het in het begin van deze eeuw verschenen klassieke werk van *W. James*²⁰³ voorwerp van onderzoek. De overgang naar religieuze ervaring is niet erg groot, want *C. G. Jung* heeft volgens Fortmann in die zin gelijk, wanneer hij integratie en religieus heil niet onderscheidt, dat beide de voltooiing van ons mens-zijn tot inhoud hebben.²⁰⁴ Het geloof streeft naar een wijze van menszijn, die in Jezus haar volle realisering vond. Wij mensen zijn op groei aangewezen, waardoor ons mens-zijn gebrekkig blijft. Het geloof in Christus houdt ons echter een mens-zijn in liefde en vrijheid voor ogen, woorden die ons vanuit de anthropologie van *H. Berkhof* (3.221) vertrouwd in de oren klinken. „De nog resterende onvrijheid en 'onverlostheid' dragen wij met ons mee (de integratie is nog lang niet voltooid), maar het geloof in Jezus verandert ons op een dieper niveau, omdat het ons verzoent met de feiten en ons stimuleert tot verdere groei.”²⁰⁵ Op dezelfde wijze vraagt *Sölle* naar de samenhang van religieuze ervaring en het zoeken naar menselijke identiteit.²⁰⁶

Wij zouden willen stellen: In de weg van de ontmoeting wordt openbaring tot ervaring. Daarmee kunnen we voorbijgaan aan de verschillende theologische systemen, die religieuze ervaring als natuurlijke theologie hebben afgewezen.²⁰⁷ Immers, van geloof en ervaring mag geen tegenstelling gemaakt worden. We zouden, zoals *W. Veldhuis* zich voorzichtig uitdrukt, „op zijn minst de mogelijkheid open moeten houden, dat ons geloof opgeroepen wordt doordat God zich aan ons openbaart ergens in onze ervaringswereld.”²⁰⁸ Verschijnselen, feiten, gebeurtenissen, ook al die dingen waarover in de bijbel gesproken wordt –

²⁰⁰ *H. Fortmann*, Oosterse renaissance, p. 14.

²⁰¹ *H. Fortmann*, Wat is er met de mens gebeurd?, p. 26 v.

²⁰² *Sölle* a.w., met name de eerste twee hoofdstukken.

²⁰³ *W. James*, The Varieties of Religious Experience.

²⁰⁴ *Fortmann*, Als ziende, a.w., II, p. 87.

²⁰⁵ *Fortmann*, a.w., p. 87 v.

²⁰⁶ *Sölle*, a.w., p. 12.

²⁰⁷ Vgl. *Fortmann*, a.w., p. 89 v.

²⁰⁸ *W. Veldhuis*, Geloof en ervaring, p. 9.

aldus J. Firet— zijn op zichzelf geen openbaring, in de zin van onmiddellijke waarneming. Ze werden pas openbaring doordat ze in een zin-samenhang geplaatst en van daaruit geïnterpreteerd werden. „Van 'openbaring' kan men spreken als de zaak die dan aan het licht komt voor de mens en de menselijke geschiedenis 'openbarend' is, als zij de werkelijkheid van nu plaatst in het licht van de grote toekomst.”²⁰⁹ Religieuze ervaring is zo ten diepste: verstaan. Dit verstaan van Gods openbaring is het inzicht dat doorbreekt in een ervaringsproces.

Verder gaat o.i. H. Berkhof, bij wie het proces via het begrip 'voorlopigheid' (vgl. 3.214) betrekking heeft op de openbaring zelf.²¹⁰ Openbaring als omgangsvorm is tijdelijk, provisorisch, gebrekkig. Zij loopt vooruit op de toekomst. „Ook afgezien van de zonde kan God de bestemming waarmee Hij ons geschapen heeft, in dit leven nog niet realiseren. Hij kan het niet, omdat Hij het om een voor ons ondoorgrondelijke reden niet wil. Hij heeft zich blijkbaar voorgenomen om met zijn schepselen een proces door te maken.”²¹¹

Het bijbelse woord voor ervaring is 'aisthêsis'²¹², dat als zelfstandig naamwoord alleen voorkomt in Filp. 1,9 en vertaald wordt met 'finjevoeligheid', samen met 'inzicht' uiting van de liefde tot Christus en van groot belang om te onderscheiden waar het op aankomt. Aan een dergelijke 'ervaring' zijn de discipelen in Luc. 9,45, waar het werkwoord voorkomt, bij Jezus' tweede lijdensaankondiging nog niet toe.

Een mooi voorbeeld van de wijze waarop hoorders 'uit de tweede hand' tot hoorders 'uit de eerste hand' worden vinden we in Joh. 4,42. Een samaritaanse vrouw heeft een ervaring opgedaan: Hij heeft mij gezegd alles wat ik gedaan heb (vs. 39). En velen geloven om het woord van de vrouw. Toch wordt het pas een echte ervaring wanneer ze kunnen getuigen, dat ze niet meer geloven omdat de vrouw het zegt maar omdat ze het zelf ervaren hebben.

Willen mensen een ervaring opdoen en daarin groeien in liefde en vrijheid, dan komt het dus pastoraal gezien aan op een bemiddeling, die blijk geeft van finjevoeligheid. „Geestelijke leidslieden —aan wie ook onze tijd grote behoefte heeft— zijn mensen die het aandurven, de situatie van een ander in te gaan om, met hem zoekend en tastend, de weg van het interim te gaan; de weg van luisteren tot horen, van horen tot geloven, van geloven tot aanschouwen.”²¹³ Of zoals M. Josuttis het uitdrukt: „In der Seelsorge wird das biblische Evangelium, das an die Gestalt von Jesus von Nazareth gebunden ist und im Namen Gottes ergeht, von Mensch zu Mensch erfahrbar vermittelt.”²¹⁴ Voor alle duidelijkheid moet daaraan worden toegevoegd: „Die Vermittlung

²⁰⁹ Firet, a.w., p. 216.

²¹⁰ Berkhof, Geloof, a.w., p. 105 e.v. (vgl. 3.214; 4.224).

²¹¹ Berkhof, a.w., p. 106.

²¹² TWNT, I, 186 e.v., s.v. 'aisthanomai'.

²¹³ Firet, a.w., p. 217.

²¹⁴ Josuttis, a.w., p. 109.

von Evangelium ist nicht an verbale Kommunikation und erst recht nicht an die Verwendung bestimmter religiöser oder theologischer Vokabeln gebunden." ²¹⁵

In een ontmoeting, die zich afspeelt in het licht van het evangelie, zo zouden we het willen zeggen, gaat het hierom dat de een aan de ander of via de ander iets gaat ervaren van Gods bevrijdende liefde in Jezus Christus.

4.223 Voor wij deze lijn kunnen doortrekken naar de konkrete pastorale relatie, vragen opnieuw *overwegingen van voornamelijk hermeneutische aard* onze aandacht. In de tweede helft van dit hoofdstuk hebben we tot nu toe een tweetal lijnen getrokken, n.l. de bijbels-theologische lijn, waarin we de beweging van het heil beschreven vanuit Gods ontferming gericht op de redding van de mens en vervolgens de lijn van de communicatie in termen van een proces van ontmoeting en ervaring. De eerste lijn is vooral theologisch, de tweede psychologisch gekleurd. Daarmee staan we voor de vraag, hoe beide lijnen zich tot elkaar verhouden.

Voor de duidelijkheid dit: De opbouw van dit hoofdstuk brengt met zich mee, dat wij in de eerste helft in antwoord op E. Thurneysen een aantal overwegingen hebben geformuleerd die nauw met de inhoud van de voorafgaande paragrafen samenhangen. In 4.12 kwamen achtereenvolgens aan de orde: het begrip openbaring; het begrip verkondiging; het komen van God in woord en daad; de verschillende vormen van communicatie binnen de gemeente; de vereiste wederkerigheid in ontmoeting en gesprek. Hier en daar hebben we aan deze overwegingen gereleveerd, maar zonder in herhalingen te vallen. Nu we aan het hergroeperen zijn, willen we deze overwegingen er opnieuw bij betrekken. Ze spreken bij onze benadering in deze en de volgende paragraaf hun eigen woordje mee.

We herinneren eveneens aan wat in het vorige hoofdstuk in verband met de anthropologie in par. 3.21 aan hermeneutische overwegingen naar voren werd gebracht, met name wat betreft de aard van de correlatie tussen theologische en psychologische gegevens. Tussen de lijn Barth-Thurneysen enerzijds en de lijn Tillich-Hiltner anderzijds, zochten wij toen naar een eigen weg in de lijn van de gereformeerde traditie. Vanuit de andere pool van onze bipolaire omschrijving van pastoraat als hulpverlening nemen wij deze zelfde lijn hier weer op. Toen gingen we de weg van het 'algemene' naar het 'bijzondere' via schepping, christologie en pneumatologie, waarbij de lijn van de schepping werd doorgetrokken. Nu gaan we de weg van het 'bijzondere' naar het 'algemene', waarbij we aanvullend op wat toen gezegd is voornamelijk overwegingen van christologische en pneumatologische aard naar voren brengen.

Beide lijnen, die we tekenden zijn voor ons besef principieel gezien hierin op elkaar betrokken, dat de beweging van het heil, van Gods bevrijdende liefde zoals deze in de persoon en het werk van Jezus Christus aan het licht

²¹⁵ Josuttis, a.w., p. 110.

treedt, ook nu bij mensen ervaringen van bevrijding wil oproepen. In het pastoraat zien we iets van de voortgaande beweging van het heil, waar mensen in de weg van de ervaring deel krijgen aan het Rijk Gods. Het evangelie wordt, zoals we *M. Josuttis* hoorden zeggen, „von Mensch zu Mensch erfahrbar vermittelt”. In de weg van ontmoeting en ervaring komen dingen aan het licht, die in de beleving van mensen een betekenis krijgen of in een zinkader geplaatst worden zó, dat er sprake is van niet minder dan een openbaring. Een stukje levensgeschiedenis wordt in relatie tot Jezus Christus beleefd als heilsgeschiedenis, bevrijding, waardoor men meer mens wordt naar Gods bedoeling, d.w.z. echt mens, open naar God, de ander en zichzelf. Deze weg van bevrijding kan zowel in theologische als psychologische termen beschreven worden. Barths omschrijving van pastoraat (4.221) b.v. kan naar beide kanten worden uitgelegd.

Het is duidelijk dat wat we hier zeggen zowel *christologische* als *pneumatologische* implicaties heeft. In het voorafgaande hoorden we ze meeklinken.

Wat de *christologie* betreft denken we aan wat *M. Seitz* onder pastoraat verstaat, n.l. „die Verlängerung und Zuspitzung der Menschwerdung Gottes in die Individualität und Sozialität der Menschen” (4.214). Verder gaat *W. Zijlstra*, wanneer hij spreekt over het echte luisteren als ‘een vorm van ontlediging’ (*kenosis*) en van een zich als pastor met de ander bewegen in ‘het krachtenveld van de incarnatie’.²¹⁶ Daarmee komt hij in de buurt van een woord van Luther: ‘de een wordt de ander Christus’.²¹⁷ Nu is het ongetwijfeld waar, dat de Heer mens werd opdat wij meer mens zouden worden. De omgang met de ander mag hierop gericht zijn, dat hij in en via ons iets ervaart van de liefde van Christus, de *gezindheid* van de Heer (Filp. 2,5). In die zin mogen aan de verhalen uit de evangeliën, waarin we zien hoe Jezus met mensen omgaat, voor het pastoraat een exemplarische betekenis worden toegekend. Toch voelen we de behoefte in dit verband vooral de nadruk te leggen op het woord *gezindheid*. Doordat Hij de mensen gelijk geworden is, wordt de ongelijkheid tussen Hem en ons niet opgeheven.²¹⁸ Om verschillende redenen is het belangrijk dit te benadrukken. We mogen de pastor niet overvragen. Hij is ‘slechts’ dienaar. Wij delen niet het leven van de ander in de zin van Hebr. 4,15. In ontmoeting met ‘de ander’ blijven wij ook ‘de ander’ voor hem, om zo ruimte te laten voor zijn eigen unieke ervaring met de Heer. In deze lijn beweegt *J. C. Schreuder* zich. Zij is van mening dat de theologie de menswording moet doordenken tot op ‘de gekruisigde God’, omdat zij alleen zo de geschiedenis van het lijden en van de onmenselijke mens serieus neemt. Zo alleen wordt vanuit Jezus recht gedaan aan het ‘waarom-zonder-antwoord’ in

²¹⁶ *W. Zijlstra*, *Klinische Pastorale Vorming*, p. 141, 144. *A. van der Meiden* spreekt van ‘de menswording als oermodel van communicatief zedelijk handelen’ en van ‘incarnatie als bron van communicatie’, *Mensen winnen*, p. 47 e.v., 72 e.v.

²¹⁷ We vonden dit woord bij *J. G. Fernhout*, *Psychotherapeutische zielszorg*, p. 172.

²¹⁸ *Schreuder*, a.w., p. 21.

het pastoraat.²¹⁹ Als het Woord vlees wordt, deelneemt aan de volle werkelijkheid van het menselijk bestaan, dan is niets menselijks meer onbelangrijk.

Dat mensen in de weg van het pastoraat als 'paraklese'²²⁰ de hulp van de Heer ervaren, is niet in de laatste plaats te danken aan het werk van de 'Parakleet' ('paraklêtos'), de Helper bij uitstek (Joh. 14-16). Het werk van de Geest is het voortgaande werk van Christus.²²¹ Dit brengt ons van de christologie bij de *pneumatologie*. Het geloof in de Geest, die Heer is en levend maakt, houdt o.a. in dat de mens "aktief en creatief, als subject, participeert in het werk van God."²²² Zo spraken we eerder van 'ruimte scheppen' voor het werk van de Geest. In de weg van de ontmoeting groeit een openheid, die vruchtbaar kan zijn voor de ontmoeting met God. We herinneren aan de woorden van *Thurneysen*, die spreekt over een ontmoeting tussen mensen en stelt dat het „in, mit und unter dieser Begegnung” kan komen tot „eine Begegnung mit Gott” (4.116). In deze woorden zien we dat beide lijnen op elkaar betrokken zijn, maar tegelijk laten ze ruimte voor het geheim, het vruchtbaar moment. Het 'dat' en het 'hoe' onttrekt zich aan onze waarneming. Maar verwonderd en dankbaar zien we steeds opnieuw, dat het in de weg van de tussenmenselijke ontmoeting komt tot een ontmoeting met God. We moeten hier denken aan wat *H. Kraemer* genoemd heeft de verhouding van 'communicatie tussen' (n.l. tussen mensen) en 'communicatie van' (n.l. van de boodschap van gemeenschap met Christus). Hier kan worden onderscheiden zonder ooit te scheiden, omdat er een wederzijdse verbondenheid tussen beide aspecten van communicatie bestaat.²²³ Het geheim van deze verbondenheid kan gezien zijn christologische en pneumatologische implicaties het beste in sacramentele termen worden uitgedrukt (4.233).

4.224 Het voorafgaande bepaalt ons opnieuw bij *het gegeven van de bipolariteit*

Wanneer de beweging van het heil en het communicatieproces zo op elkaar betrokken mogen worden, kan de gedachte van de bipolariteit, die aan onze definitie van pastoraat als hulpverlening ten grondslag ligt, gaan fungeren als een hermeneutische sleutel voor de pastorale theologie. Via dit principe zijn niet alleen pastoraat en andere vormen van hulpverlening op elkaar betrokken, zoals we nu opnieuw vanuit de andere pool gezien hebben, maar ook theologie en psychologie. *God blijft God en de mens wordt mens. Leer en leven, fides quae en fides qua creditur, object en subject, heilsgeschiedenis en levensgeschiedenis, openbaring en menselijke ervaring, communicatie 'van' en 'tussen',*

²¹⁹ *Schreuder*, a.w., p. 14, 17.

²²⁰ *Firet*, a.w., p. 91 e.v.

²²¹ TWNT V, p. 798 e.v., s.v. 'paraklêtos'. Over de aard van de doorgaande openbaring, *J. C. Veenhof*, *De parakleet*, p. 22 e.v.

²²² *Firet*, *Agogisch moment*, a.w., p. 171.

²²³ *H. Kraemer*, *Communicatie*, een tijdsvraag, p. 12 v.

zijn zo op elkaar betrokken dat steeds alleen via het ene moment het andere tot zijn recht kan komen.

Met dit hermeneutisch model bewegen wij ons in de lijn van de Gereformeerde traditie, waarin altijd gezocht is naar een zeker evenwicht tussen de goddelijke en de menselijke faktor, het handelen van God en het handelen van de mens. We kunnen verwijzen naar de leer van de inspiratie, de verkiezing, de voorzienigheid en andere hoofdstukken uit het belijden der kerk, maar spitsen het hier toe op het pastoraat. Tot nu toe werden we bepaald bij twee hermeneutische modellen: De lijn Thurneysen, met als voornaamste kenmerk de *diastase*, een model waarbij in de relatie God-mens zoveel nadruk komt te liggen op God, dat het menselijke subject in de verdrukking lijkt te komen (2.111; 3.214; 4.11); de lijn Hiltner, met als voornaamste kenmerk de *correlatie*, waarin het menselijk subject voorop gaat en de mens uiteindelijk wellicht alleen zichzelf overhoudt (2.122; 3.214). In de gereformeerde traditie (2.132; 3.22 t/m 3.24; 4.12) ligt voor ons besef een weg in het dilemma van 'Kerygmatische Seelsorge' enerzijds en 'Partner-zentrierte Seelsorge' anderzijds.

Bij *Calvijn* – aldus *W. Jentsch* – zijn mogelijkheden en grenzen van het pastoraat hierdoor bepaald, dat God „mit dem Menschen indirekt spricht und ihn in Abschnitten nach vorn bringt”.²²⁴ Tot de dingen die God heeft samengevoegd en niet gescheiden mogen worden behoort ook, „dat voor hen, voor wie Hij een Vader is, de kerk ook een moeder zij.” Alleen al uit de naam 'moeder' leren we dat „er geen andere ingang is tot het leven, indien zij ons niet in haar schoot ontvangt, baart, ons voedt aan haar borsten en eindelijk onder haar hoede en leiding neemt, totdat wij, na het sterfelijk vlees afgelegd te hebben, gelijk zullen zijn aan de engelen.” Daarom kunnen wij niet „uit de school ontslagen worden, voordat wij gedurende de ganse loop des levens leerlingen geweest zullen zijn.” In dit leerproces grijpen theologie en pedagogie in elkaar. Hier ligt de taak der herders om, namens de Vader, de gemeente op te voeden. Dit proces heeft een verstrekkende betekenis: „Wij zien, hoe God, die de zijnen in een ogenblik zou kunnen volmaken, toch niet wil, dat zij tot de mannelijke leeftijd opgroeien, tenzij door de opvoeding der kerk.”²²⁵ Wat wij schreven over het ervaringsproces en over het procesmatige denken van *H. Berkhof* ligt in deze lijn (4.222). „Hij (God) heeft zich blijkbaar voorgenomen om met zijn schepselen een proces door te maken.” (Berkhof) Wat bij Calvijn een leerproces is, noodzakelijk geworden door de traagheid en zwakheid van de mens, wordt bij Berkhof verbonden met de gedachte dat de openbaring zelf een proces doormaakt. Deze gedachte valt niet zóver buiten het bereik van het laatste citaat van Calvijn! De gedachte 'dat gemeente-zijn een leerproces is', staat momenteel weer volop in de belangstelling. Ook *J. T. Bakker* en *K. A. Schippers*, bij wie we dit tegenkomen, spreken van leren als „een opdracht

²²⁴ *Jentsch*, Handbuch, a.w., I, p. 149.

²²⁵ *Calvijn*, Institutie, IV, 1/4, ed. Sizoo, dl. 3, p. 6, 10, 11.

die voortvloeit uit de omgang met God'.²²⁶ In dit verband zien we iets van de samenhang van bekering en verandering.

In de kerken der Afscheiding en hun predikantsopleiding, de Theologische Hogeschool in Kampen, heeft altijd een grote aandacht bestaan voor het menselijk subject en zijn beleving, ook voor de relatie van theologie en psychologie (2.132).

Ten aanzien van *H. Bavinck* (1854-1921) illustreren we dit met één voorbeeld uit zijn dogmatiek, een paragraaf over geloof en bekering.²²⁷ Daarin valt op dat hij oog heeft voor de menselijke factoren, het verschil in bekering in verschillende tijden en bij verschillende mensen. Het maakt verschil of je het christelijk geloof pas hebt leren kennen, of er van jongaf mee bent opgegroeid. Dan spreekt hij over het goede in de leer van het genadeverbond, waardoor evenwel bekering in de zin van een persoonlijke keuze niet overbodig wordt. Hij spreekt over de *crisis* van de puberteitsleeftijd, waardoor het kind van afhankelijkheid komt tot zelfstandigheid en vrijheid: „het vormt zich in dat gewichtig tijdperk des levens tot eene eigen persoonlijkheid en *individualiteit* . . .”²²⁸ (Dit wordt gezegd in een tijd ver voor E. H. Erikson het thema van de identiteitscrisis en C. G. Jung dat van het individuatieproces ontwikkeld hebben!) „Wat geboorte en opvoeding hem meegaf, moet hij thans zich assimileren en tot zijn geestelijk eigendom maken.”²²⁹ In allerlei opzicht, ook op godsdienstig gebied. Een crisis in het religieuze leven mag niet geforceerd worden, „veeleer komt het er op aan, om met grote teederheid en voorzichtigheid de geestelijke ontwikkeling van het kind na te gaan en te leiden . . .”²³⁰ Alles wat leeft heeft tijd van groei nodig, aldus Bavinck en met verwijzing naar het vanzelfgroeiende zaad (Marc. 4,27, zonder dat de mens weet hoe) acht hij dit ook van toepassing voor het koninkrijk der hemelen. Hij citeert dan de godsdienstpsychologie van Starbuck: „conversion is a distinctively adolescent phenomenon.” Hij dringt er op aan ieder mens in zijn eigen bekeringsgeschiedenis te aanvaarden. Wat we bij Calvijn hoorden krijgt nu in een op elkaar betrekken van theologie en psychologie een meer wetenschappelijke verantwoording.

Omstreeks 1910 doet Bavinck zijn dogmatische bibliotheek van de hand en krijgt zijn werk een ander karakter, aldus *R. H. Bremmer*. „Terwijl er na 1911 nog tal van geschriften van Bavincks hand vooral op pedagogisch en psychologisch terrein verschenen, kwam er dogmatisch vrijwel niets belangrijks meer van de pers.” De vraag naar een mogelijke 'wending' in zijn leven heeft velen beziggehouden, maar is nooit geheel bevredigend beantwoord. Wel wijst het genoemde voorbeeld – in zijn dogmatiek zijn er meer te

²²⁶ *J. T. Bakker* en *K. A. Schippers*, *Gemeente: vindplaats van heil?*, p. 76; *J. Firet*, *Mogelijkheden voor een plurale kerk*, in: *GTT*, jg. 77, p. 102, noemt heel het proces van identiteitsverwerving een leerproces, wat geldt voor de mens en voor de gemeente. Vgl. ook *K. A. Schippers*, *De gemeente als leergemeenschap*.

²²⁷ *H. Bavinck*, *Gereformeerde Dogmatiek IV*, p. 134 e.v.

²²⁸ *Bavinck*, a.w., p. 137.

²²⁹ *Bavinck*, a.w., p. 138.

²³⁰ *Bavinck*, a.w., *ibidem*.

vinden – op een duidelijk continuïteit in zijn werk. Misschien mag men zeggen, dat hij in de laatste fase van zijn leven steeds meer de betekenis van de psychologie is gaan inzien, maar deze onvoldoende in een nieuwe conceptie met de theologie heeft kunnen integreren. Wanneer *Bremmer* schrijft over b.v. 'een theologisch vacuum', waarin Bavinck terecht komt over 'de invloed van zijn jeugdijaren', die zich opnieuw doet gelden, over de nieuwe opgaven waar de theologie naar zijn mening voor komt te staan en over zijn 'religieuze, wil men existentiële aanpak van de problemen', mag deze veronderstelling in alle voorzichtigheid gewaagd worden.²³¹ Vgl. ook wat *M. J. Langeveld* over Bavinck schrijft (3.222).

Ten aanzien van *T. Hoekstra* kiezen we een voorbeeld uit zijn homiletiek, waar hij als principium divisionis voor de verschillende bijbelse stoffen met het oog op de prediking kiest voor een psychologisch principe: „De Schrift werkt in op de menselijke psyche met al hare krachten en functies. En het is deze beïnvloeding van de ziel, die ons een richtlijn geeft voor de indeeling der stoffen.” Bij 'nauwkeurige analyse van het zieleleven' zijn er drieërlei acten die in het 'ingewikkeld zielbeweeg' samengaan. Zo komt hij tot didactische stoffen, die ten doel hebben religieus-ethische kennis te vermeerderen; protreptische stoffen, gericht op het religieus-ethische handelen en empoëtische stoffen, gericht op emoties en op het religieus-ethische gemoedsleven.²³² Zo staat het doel van de preek van meetaf in relatie tot de menselijke psyche. Wij zouden zeggen dat de relatie preek-hoorder voorop staat. Ook al brengt *K. Dijk* als hoofdbezwaar hiertegen naar voren, dat dit te subjectief is en niet ontleend aan de stoffen zelf²³³, toch zouden wij willen stellen dat Hoekstra, vanuit de huidige aandacht voor de hoorder in de homiletiek, zijn tijd ver vooruit was.

Ook aan het werk van *J. Waterink* en *J. H. Bavinck* zouden voorbeelden ontleend kunnen worden. En wanneer *J. Firet* het hermeneutisch en het agogisch moment in het pastoraal optreden verbindt via het werk van de Geest²³⁴, beweegt hij zich in dezelfde lijn.

Het is merkwaardig dat juist in de gereformeerde kerken met *deze* traditie de menselijke subjectiviteit in latere jaren met een beroep op de objectiviteit van het woord, zoveel tekort gekomen is.²³⁵ Van hieruit kan volgens *G. P. Hartvelt* de huidige aandacht voor de pinksterbeweging voor een belangrijk deel verklaard worden. Dat er wat scheefgegroeid is blijkt o.a. hieruit, dat „als je

²³¹ *R. H. Bremmer*, Herman Bavinck als dogmaticus, p. 377-385, met name p. 377, 380, 385.

²³² *T. Hoekstra*, Gereformeerde homiletiek, p. 320 e.v.

²³³ *K. Dijk*, De dienst der prediking, p. 196.

²³⁴ *Firet*, Agogisch moment, a.w., p. 154 e.v.

²³⁵ De dood van *H. Bavinck* valt ongeveer samen met het begin van een nieuwe fase in de geschiedenis van de Gereformeerde Kerken, door *J. Hendriks* getypeerd als die van 'bereikte doelen'. De emancipatie van de gereformeerden, p. 218. Men begon 'geestelijk satisfait' (*G. B. Wurth*) te raken. Nu breekt ook de tijd van de leergeschieden aan.

een Gereformeerde opensnijdt er een Wederdoper uitkomt".²³⁶ Wij menen met het principe van de bipolariteit t.a.v. de verbinding van theologie en psychologie aansluiting te kunnen vinden bij de gereformeerde theologische traditie in de beste zin van het woord.

Met het begrip *bipolariteit* bewegen wij ons in de lijn van het begrip *reciprociteit* bij A. A. van Ruler en *theonome reciprociteit* bij R. Bobren (3.242). Daaraan ontbreekt echter de empirische dimensie. We voelen ons meer verwant met wat W. Jentsch schrijft over „Sachliche Seelsorge, die der Sache Gottes und der Sache des Menschen dienen will, die die Sache der Sorge und die Sache der Seele wahrnimmt", in welk verband hij eveneens het begrip '*Bipolarität*' gebruikt.²³⁷ Zakelijk gezien beweegt D. Stollberg zich, voor ons besef, met zijn onderscheiding tussen '*das generelle Proprium*' en '*das spezifische Proprium*' van de zielzorg in eenzelfde richting.²³⁸ Dit geldt ook enigermate van wat H.-O. Wölber noemt de verbinding van '*das Bipersonale und das Kondeszendente*' in het pastoraat.²³⁹

We vatten het principe van de bipolariteit als volgt samen: God geeft er de voorkeur aan om menselijk, d.w.z. naar menselijke maat, met de mens om te gaan, binnen de relatie van een verbond, waarin Hij de initiatiefnemer is en het eerste en laatste woord heeft.

Wat wij daarvan tot nu toe op het spoor kwamen, is drieërlei:

- Hij openbaart zich aan de mens *in zijn menselijke ervaringswereld* langs de weg van waarnemings- en bewustwordingsprocessen, de weg dus waarlangs alle ervaren tot stand komt.
- Hij gaat met de mens om *in de weg van een leerproces*, waarin de levensgeschiedenis van die mens wordt opgenomen in Gods heilsgeschiedenis.
- Hij gaat *bij voorkeur middellijk* met de mens om, d.w.z. via mensen, die op hun beurt menselijk met hun naaste trachten om te gaan. Daaraan heeft Hij zijn Geest verbonden, de Geest van Christus, om dit menselijk handelen tot zijn recht te doen komen.

In deze benadering valt op, dat God God blijft en de mens mens. Dat principieel gezien *Gods openbaring*, als norm met alle consequenties die daaraan verbonden zijn, *aan de menselijke ervaring vooraf* gaat. Omgekeerd gaat in de weg van het menselijk kennen en bewustworden, *de ervaring aan de openbaring vooraf*, alweer met alle consequenties vandien, b.v. in de vorm van persoonlijke en sociale geconditioneerdheid, waardoor de openbaring gefilterd wordt.

Een voorbeeld waarmee we bij eerder genoemde voorbeelden aansluiten (3.214). Een uitspraak als 'het evangelie is bevrijding' is onomkeerbaar, omdat

²³⁶ G. P. Hartvelt, Chaos en kosmos, in: OB 54/633, p. 13 e.v., p. 16.

²³⁷ Jentsch, Handbuch, a.w., II, p. 162 v.

²³⁸ D. Stollberg, Therapeutische Seelsorge, p. 148 e.v.; id., in: R. Riess, Perspektiven der Pastoralpsychologie, p. 96 e.v.; id., Seelsorge durch die Gruppe, p. 187 e.v.

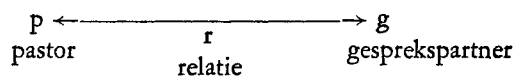
²³⁹ H.-O. Wölber, Das Gewissen der Kirche, p. 33.

wij te gemakkelijk iets bevrijding noemen wat te ver beneden de maat van het evangelie is. Ervaringen van bevrijding dienen getoetst te worden aan Gods openbaring. Wel kan een ervaring van bevrijding niet anders tot ons komen dan langs de weg van alle ervaring, een menselijke ontmoeting tot op een existentieel niveau. Anders blijven het 'woorden over God' en komt het niet tot een 'ervaren van God'. Helaas worden dergelijke ervaringen vaak door blokkades van psychologische aard belemmerd.

Zo zijn God en mens op elkaar betrokken. *Elk woord over God zegt ook altijd iets over de mens, die het zegt. Elk handelen namens God door mensen, laat als het goed is iets zien van Gods liefde.* Het gaat ten diepste om één proces, waar je zowel theologisch als psychologisch op kunt reflecteren. Dit alles samen noemen we het principe van de bipolariteit.

4.23 Het evangelie in de pastorale relatie

Nu we de lijnen van de beide vorige paragrafen langs hermeneutische weg met elkaar verbonden hebben, kunnen we meer in concreto spreken over het evangelie in de pastorale relatie. We doen dit vanuit de drie gezichtspunten, waaronder een relatie tussen twee mensen gezien kan worden: vanuit *de pastor*, vanuit *de gesprekspartner* en vanuit het *eigene van de relatie*. We besluiten met de vraag naar de *explicitering* van het evangelie in een relatie.



4.231 Het evangelie vanuit het gezichtspunt van de pastor

Van de zijde van de pastor komt het evangelie in een relatie vooral tot uitdrukking in wat *F. O. van Gennepe* noemt 'zijn eigenaardige vorm van toegespitst menszijn'²⁴⁰, waarvoor hij als discipel in de leer is geweest bij zijn Heer, Jezus Christus. Het gaat hierbij om een houding, een wijze van zijn, die kan worden uitgedrukt in begrippen als 'engagement', 'solidariteit', 'presentie', 'beschikbaarheid'. Dat zijn woorden, die we regelmatig tegenkomen bij de vraag naar de wijze waarop het evangelie in onze samenleving gestalte kan krijgen.²⁴¹ Daarmee correleren theologische begrippen als 'navolging' en 'diakonia'. We gaan deze woorden na om de vanuit het evangelie gevraagde houding scherper in beeld te krijgen. Daarbij gaan we voorlopig voorbij aan het feit dat de roeping tot zielzorg ook kan worden benaderd vanuit het ambt, dat een pastor in veel gevallen vervult. Op dit aspect komen we later terug (8.21).

²⁴⁰ *Van Gennepe*, a.w., p. 40.

²⁴¹ Vgl. b.v. *Van Gennepe*, a.w., p. 28, 34 e.v.; *F. J. Pop*, *Zo is God bij de mensen*, p. 108 e.v.

Dat een mens 'om niet' gericht is op het heil van de ander, om een term uit de klassieke rechtvaardigingsleer te gebruiken, d.w.z. 'belangeloos', heeft zijn achtergrond in het motief van het 'om Jezus' wil'. We kunnen hier het woord 'roeping' gebruiken, maar daar moet aan worden toegevoegd dat het in die zin op ieder christen van toepassing is.²⁴² Wie zelf Gods ontferming ervaren heeft, kan eenvoudig niet anders dan zich op zijn beurt ontfermen over zijn medemens, die ook een kind van God is en daarom zijn broeder (Mat. 18,21-35). Dit is de toets voor de echtheid der ervaring. Het gaat hier om wat *H.-O. Wölber* noemt „das Apostolat des uneingeschränkten Erbarmens”²⁴³, dat zich voltrekt in de weg van de navolging.

In de *navolging*²⁴⁴ staat Jezus Christus centraal. Hier ligt de nadruk op het kwalitatief onderscheid tussen zijn werk en ons werk. Dat noopt tot bescheidenheid. Er is een duidelijke ongelijkheid tussen Hem en ons, omdat wij voor elkaar geen heiland en redder kunnen zijn.²⁴⁵ Tegelijk leert dit woord ons, dat Gods genade nooit goedkoop is²⁴⁶, niet vrijblijvend. Beide momenten spelen mee, wanneer wij ons willen laten inspireren door Jezus Christus, in zijn menswording en mens-zijn, in wat *K. Barth* beschrijft als „der Weg des Sohnes Gottes in die Fremde”.²⁴⁷ In het pastoraat komt het aan op een *gezindheid*, waaruit de mens met het oog op zijn broeder de weg van de ontlediging wil gaan, Filp. 2,5 e.v. (vgl. 4.223).

Het hart van het evangelie, aldus *F. J. Pop*, is de vleeswording van het Woord (Joh. 1,14). „Het werd wat wij zijn: vlees. Het kwam waar wij zijn. Zo was het 'present' onder ons, ons ten goede.”²⁴⁸ *Presentie* geeft daarom volgens hem weer, wat van een volgeling van Christus verwacht mag worden. „Voor hem komt het er op aan in Christus' naam te zijn waar de mensen zijn. Niet zo maar er te zijn, maar er te zijn *in zijn naam*, d.i. met aandacht voor mensen, met liefde voor hen, er te zijn hun ten goede.”²⁴⁹ Dit *incarnatiemotief* komen we in de pastorale theologie meer dan eens tegen, b.v. bij *F. O. van Gennep*: „Ook de pastor is in principe geroepen tot een vorm van incarnatie, een zich verdiepen in het bestaan van de ander, tot een vorm van begrijpen en doorgronden.”²⁵⁰ Deze grondhouding heeft niemand van nature. Zij groeit in de weg van een leerproces, dat ook in theologische termen vertaald kan worden.²⁵¹

²⁴² vgl. b.v. *Thurneysen*, *Lehre*, a.w., p. 298 e.v.; *Barth*, *KD*, a.w., IV/3, p. 553 e.v.

²⁴³ *Wölber*, a.w., p. 34.

²⁴⁴ *D. Bonhoeffer*, *Nachfolge*, p. 13 e.v.

²⁴⁵ *Schreuder*, a.w., p. 21.

²⁴⁶ *Bonhoeffer*, a.w., p. 1 e.v.

²⁴⁷ *Barth*, *KD*, a.w., IV/1, p. 171 e.v.

²⁴⁸ *F. J. Pop*, *Zo is God bij de mensen*, p. 109.

²⁴⁹ *Pop*, a.w., *ibidem*.

²⁵⁰ *Van Gennep*, a.w., p. 36; vgl. ook *Zijlstra*, a.w., p. 140 e.v.

²⁵¹ *Andriessen*, a.w., p. 332 e.v.

We kunnen deze houding eveneens beschrijven vanuit het bijbelse begrip '*diakonia*'.²⁵² Oorspronkelijk is dit de dienst aan tafel, door de grieken beschouwd als een minderwaardig werk. Dienen is slavenwerk. De houding van een 'vrij' man kan het best worden uitgedrukt met deze vraag: „Wie könnte denn ein Mensch glücklich sein, der irgendeinem dienen muss?“²⁵³ Voor een griek was dat onvoorstelbaar. In de wereld van toen betekent het gebruik van dit woord in het evangelie zoveel als een 'Umwertung der Werte'.²⁵⁴ Deze omkeer gaat terug op Jezus zelf. Eersten worden opgewekt laatsten te worden met als enige grond deze volstrekt nieuwe proclamatie: Ik ben in uw midden als dienaar ('hōs ho diakonōn') Luc. 22,27. Deze woorden volgen onmiddellijk op de instelling van het avondmaal. Het offer van Christus roept een volstrekt andere mentaliteit op. In zijn lijden en sterven ligt de verbinding tussen zijn dienst aan ons en onze dienst aan de broeder. Dit bleef lange tijd zichtbaar in de verbinding van diakonie en avondmaal, vooral in de z.g. 'agapē'-maaltijd. Dezelfde grondregel van het evangelie vinden we in Mar. 10,42 e.v. De regeerders der volken voeren heerschappij, maar zo is het onder u niet! In de gemeente geldt een andere orde. Want de Zoon des Mensen is niet gekomen om gediend te worden, maar om te dienen. We kunnen verder denken aan het paradigma van de voetwassing (Joh. 13,15), waarin dezelfde elementen naar voren komen.

Vanuit deze gezindheid krijgt de medemens gezicht. Hij wordt *naaste* ('plésion'),²⁵⁵ Luc. 10,29 e.v. Een woord dat, blijkens de gelijkenis van de barmhartige samaritaan, vooral aangeeft dat wij niet bij voorbaat mogen vaststellen wie onze naaste is. Het woord is open. De naaste is de ander, op wiens weg ik kom. En dan is de vraag of het 'komen' en 'zien' uitloopt op ontferming (vs. 33). Dat kan alleen via een houding, waarin de vraag: Wie is mijn naaste? (vs. 29) wordt omgekeerd. De goede vraag luidt: Van wie ben ik de naaste? (vs. 36). *P. Philippi* spreekt van een 'umgewendete Existenz', „die nicht mehr 'menschengemäss' nach 'oben' Anschluss sucht und 'egozentrisch' orientiert ist (das heisst den eigenen Nutzen sucht), vielmehr 'plesiozentrisch' von dort her bestimmt wird, wo (für Gott!) der geringe Nächste Zentrum und Richt-Mass allen Handelns ist...“²⁵⁶ Het onbegrensde van de naastenliefde komt ook in andere woorden tot uitdrukking. Het gaat niet alleen om 'philadelphia' (Rom. 12,10 e.a.), broederliefde, maar ook om 'philanthrōpia' (Tit. 3,4), liefde tot alle mensen, ja zelfs om liefde tot vreemdelingen, zoals

²⁵² TWNT II, p. 81 e.v., s.v. 'diakoneō'.

²⁵³ TWNT, a.w., p. 881, een woord van de sofist in Plat. Gorg. 491 e. ('pōs an eudaimōn genoito anthrōpos douleuōn hotōioun') *Plato*, Keur uit zijn werken, ed. G. J. D. Alders, p. 460.

²⁵⁴ *Philippi*, a.w., p. 151 e.v.

²⁵⁵ TWNT IV, p. 314 e.v., s.v. 'plésion'.

²⁵⁶ *Philippi*, a.w., p. 155 v.

uitgedrukt in het woord 'philoxenia' (Heb. 13,2), geheel in de lijn van de thora (Ex. 20,10 e.a.).

Een en ander maakt duidelijk, hoezeer de vraag naar het evangelie in de pastorale relatie vanuit het gezichtspunt van de pastor allereerst een vraag is aan de pastor zelf, naar zijn bereidheid vanuit de gezindheid van het evangelie met de naaste om te gaan. Het gaat om zijn menswording. In dit licht mag verstaan worden, dat een pastorale training vaak religieus verwerkt wordt als een stukje voortgaande bekering. Alleen dan krijgt een ontmoeting in het licht van het evangelie iets verrassends, zó dat in het handelen van de dienaar iets van de Heer zelf ervaren wordt (Mat. 25,31 e.v.). Een pastoraal optreden dat gekenmerkt wordt door de bevrijding van het evangelie en tot uitdrukking komt in een belangeloze beschikbaarheid, werkt evocerend. Het roept iets op: verwondering, nieuwsgierigheid, een ontdekking. In dit licht is de vraag naar het evangelie in de relatie niet primair een vraag van 'wat we zeggen' of 'hoe we doen', maar 'wie we zijn'.

4.232 *Het evangelie uit het oogpunt van de gesprekspartner*

De mens, die we in het pastoraat ontmoeten, is de hele mens gezien vanuit één centraal gezichtspunt: Hij is mens Gods. Daarin ligt, zoals we zagen, het proprium van de theologische anthropologie. In het pastorale contact moet dit van het begin af mee functioneren. De ander is geen probleem, geen geval. Hij is, hoe dan ook en in welke situatie ook, mens Gods. En dat niet op grond van de relatie, die wij met hem aangaan en waarin het nodige van óns verwacht wordt, maar op grond van een reeds lang bestaande relatie. Lang voor wij hem ontmoeten is hij voorwerp van Gods bemoeienis. God is al lang met hem bezig voor wij 'tussenbeide komen'. Dat laatste moeten we heel letterlijk nemen. Als we spreken over het evangelie met het oog op de gesprekspartner, krijgt onze bemoeienis het karakter van op een of andere manier tussen God en de ander in gaan staan, d.w.z. ten goede (als 'inter-esse') of ten kwade (als 'sta-in-de-weg'). Bij het laatste is dan altijd de vraag: Hebben wij hem wel echt gezien als mens Gods? Met het oog op de ander funktioneert het evangelie om te beginnen als een gelovig apriori, dat die ander in de ruimte zet en de pastor bevrijdt van onnodige krampachtigheid.

Dit gezichtspunt komt dicht bij wat *K. Barth* schrijft in zijn verzoeningsleer²⁵⁷, waar hij er voor waarschuwt de mens aan te spreken op 'seine Nicht-Kenntnis' van het evangelie, op zijn 'Vakuum'. We moeten de ander niet polemisch definiëren. Immers, in zijn niet-kennen is hij met zichzelf in tegenspraak, in 'Selbstwiderspruch'.²⁵⁸ Maar zo is hij voorwerp van Gods erbarmen. Elk onderscheid dat wij maken tussen mensen, ook het onderscheid van 'intra muros' en 'extra muros', dat ons in het pastoraat zo licht

²⁵⁷ *Barth*, a.w., KD IV/3, p. 917-929.

²⁵⁸ *Barth*, a.w., p. 921, 923.

parten speelt, is ondergeschikt aan het als mens door God geliefd zijn. In dit verband staan dan de uitdrukkingen 'christianus designatus' en 'christianus in spe', die aangeven waar we met het oog op de ander zo (nog) niet 'aktueel', dan toch wel 'virtueel, potentiell' mee te maken hebben.²⁵⁹ Zo staan we als mensen principieel op dezelfde weg en komt elke dienst van de gemeente, ook het pastoraat, te staan in het teken van de hoop, van de vreugde.

In die vorm van pastoraat, die wij op het oog hebben, n.l. pastoraat als hulpverlening, is het vaak zo, dat niet wij de ander maar de ander ons tegemoet treedt in de vorm van een beroep dat hij op ons doet. Daar is nogal eens een lijdensweg aan voorafgegaan. Helpen is moeilijk, maar een ding is nog moeilijker: hulp vragen, erkennen dat je hulp nodig hebt en bereid zijn je te laten helpen. Daarom is het zelfs de vraag, of degene die de laatste ervaring niet kent ooit echt helper kan worden. Pastorale trainingen berusten daarom terecht op een wisselwerking van anderen helpen en in een eigen leerproces geholpen worden. In de genoemde gelijkenis is het niet toevallig, dat juist de samaritaan die uit eigen ervaring weet wat het is eruit te liggen en langs de kant te staan, met ontferming bewogen wordt.

Wanneer nu de ander zover komt, dat hij een beroep op een pastor doet en hij een pastor mag ontmoeten, die oog voor hem heeft en oor voor hem is, blijkt dikwijls dat het evangelie mee zijn verwachtingspatroon bepaalt en de ander „zichzelf accepteert als iemand die in een geloofsgeschiedenis staat.”²⁶⁰ Via dit verwachtingspatroon komt het evangelie de relatie binnen. We noemen drie gezichtspunten.

In veel gevallen verwacht die ander hulp of bijstand *in de sfeer van het evangelie*. Hij zou ook een andere helper kunnen zoeken, maar hij geeft er de voorkeur aan zich tot een pastor te wenden. Uiteenlopende factoren kunnen hierbij een rol spelen. Zo komt het voor dat de ander een bepaald probleem vooral beleeft als een geloofsprobleem. Ook weten we dat een goede relatie met de eigen pastor de drempelvrees om hulp te vragen aanmerkelijk vermindert. Verder blijkt nogal eens een zekere onvrede t.o.v. professionele helpers mee te spelen. Wie zich tot een arts wendt voelt zich patiënt, voor een maatschappelijk werker is hij cliënt. Als het goed is vindt hij in de pastor en voelt hij zich ten overstaan van de pastor een broeder, een weggenoot. Daardoor kan hij in de relatie wellicht meer zichzelf zijn. Uiteraard is hiermee niets ten nadele van andere vormen van hulpverlening gezegd. Met *H. Faber*²⁶¹ constateren we slechts het feit, dat mensen die zich ook tot een andere helper kunnen wenden

²⁵⁹ Barth, a.w., p. 927.

²⁶⁰ H. Andriessen, *W. Zandbelt*, Wacht bij het woord, p. 204.

²⁶¹ H. Faber, *Profiel van een bedelaar*, p. 108. Uit een onderzoek blijkt, dat bij de Nederlands hervormden 49% van de mannen en 44% van de vrouwen zich met een gewetensprobleem tot een pastor zou wenden. Cijfers die bij de gereformeerden nog duidelijk hoger liggen. Vgl. *God in Nederland*, p. 134 v.

de voorkeur geven aan een pastor. We kunnen hier ook denken aan het eigene van de kerk als 'kontekst', zoals deze in het onderzoek van S. Hiltner en L. G. Collston aan het licht treedt (zie: 2.122).

Een andere reden, waarom mensen zich tot een pastor wenden, is gelegen in *de levensbeschouwelijke kant* van bepaalde vragen of problemen, die hen bezig houden. Met name hierin verwachten zij begeleiding. Vanuit dit gezichtspunt vragen zij de pastor met hen op weg te gaan in een leerproces, waarin zij evangelische waarden willen integreren in hun leven. We komen hier in een grensgebied van pastoraat en catechese. Vaak blijkt dat met name de kleine groep zich bijzonder goed leent om aan en met elkaar voor het eerst of opnieuw iets te leren van Gods bedoelingen met ons leven en deze wereld. We denken hier b.v. aan het door M. Kroeger ontwikkelde model van 'Themenzentrierte Seelsorge' (zie: 2.113).

Een derde reden, waarom mensen zich tot een pastor wenden –en daarmee gaan we opnieuw een stap verder– is dat de nood waarin zij verkeren ten diepste *een geestelijke nood* is. Via menselijke vragen, die men in de sfeer van het evangelie verwerken wil en algemene vragen waar bepaalde levensbeschouwelijke aspecten aan zitten, komen we zo bij existentiële vragen, de laatste en diepste vragen van het menselijk bestaan, die alleen vanuit een godsdienstig zinkader een beantwoording kunnen vinden. Hier gaat het om wat P. Tillich noemt overwegingen van 'ultimate concern'.²⁶² Dit is het terrein van 'de mens als geest', de mens in zijn levensoriëntatie (zie: 3.111). We stuiten op de z.g. 'zin- en zijnsvragen', waarbij opnieuw en in toenemende mate duidelijk is dat een van de noden van de mens, ook van de moderne mens, zijn 'geloofsnoed'²⁶³ is. Niet voor niets spraken we van de mens als 'homo religiosus' (3.15). Wanneer we t.a.v. de pastor spreken van 'een geestelijk beroep' wijst dit woordgebruik volgens H. C. I. Andriessen naar „het domein waarin de werkzaamheden van de pastor in intentie liggen”. Om deze reden wil hij onderscheiden tussen 'geestelijke gezondheid' en 'psychische gezondheid': 'Geestelijke gezondheid' brengen we in verband met een aantal thema's die op het ogenblik (in) het gesprek over de psychische gezondheid overal terugkomen bijv. het belang van een 'geest' van welwillendheid, eerbied, onbevangenheid; de cultuur van een transcenderende houding, het ervaren en verzorgen van een duidelijke levenszin; de gerichtheid op innerlijke vrij-wording, de moed tot de vrijheid, tot zedelijke strijd en verantwoordelijkheid; het staan in de vrijheid van beslissingen; het ervaren van een relatie met de oorsprong; communicatie met de oerbeelden die in de psyche werkzaam zijn.” Zonder dit terrein uitsluitend aan het pastoraat te willen toewijzen, ligt hier zeker een belangrijke taak: „Het pastoraat richt zich op mensen voorzover zij zich met het bovenaardse verhouden

²⁶² Tillich, a.w., ST, I, p. 13 en passim, in de zin van 'het laatste Onvoorwaardelijke', vgl. R. Hensen, *Paul Tillich*, p. 98.

²⁶³ b.v. W. J. Berger e.a., *Geloof in nood*.

wanneer dit in christelijke zin wordt opgevat.”²⁶⁴

We volstaan hier met enkele aanduidingen. De aard van de vragen, waar we in het pastoraat op stuiten en de verhouding van pastoraat en geestelijke gezondheidszorg zullen ons nog uitvoerig bezig houden. Hier ging het er alleen om aan te geven hoe vanuit het verwachtingspatroon van de gesprekspartner het evangelie op verschillende wijze een rol kan gaan spelen in de pastorale relatie, met name daar waar de vraag naar God, als uit de nood geboren, naar het diepste gevoelen van beide gesprekspartners alleen vanuit de inhoud van het evangelie, de persoon en het werk van Jezus Christus, een voorlopige en uiteindelijk beantwoording kan vinden.

4.233 *Het evangelie 'als' relatie; het 'sacrament' van het gesprek*

Vanuit beide genoemde gezichtspunten komt een relatie op gang, waarbij we vragen naar de kwaliteit, in de zin van het evangelisch gehalte, van deze relatie. Immers, pastoraat is evangelie 'in actu', zoals b.v. *H. J. Thilo* en *W. Zijlstra*²⁶⁵ het uitdrukken. Binnen het aangegeven kader van het pastoraat 'gebeurt' zielzorg. De kern van dit gebeuren is *een geheim*, dat we slechts via omtrekkende bewegingen voorzichtig benaderen kunnen. Elke echte relatie wordt door de gesprekspartners ervaren als *een geschenk* en dat geldt in het bijzonder van die relatie, die als zo heilzaam en bevrijdend ervaren wordt, dat men verrast en verwonderd spreekt van een geschenk van God. In de weg van de menselijke ontmoeting voltrekt zich de ontmoeting met de Ander.

De ervaring leert – aldus *H. Berkhof* – dat *het gesprek* in toenemende mate beleefd wordt als een van de 'geleidende' elementen, waardoor mensen participeren aan het verbondsgebeuren. Op zichzelf niet zo vreemd: „De Geest waait waarheen hij wil en de participatie is zo geschakeerd als het leven zelf.”²⁶⁶ Hoewel het gesprek in de geloofsleer nooit als medium van heilsoverdracht is erkend, leert de ervaring z.i. dat velen de groei van hun geloof veel meer te danken hebben aan gesprekken, dan aan de officieel erkende heilsmiddelen van de kerk. Hij pleit er voor het 'sacramentele' karakter van het gesprek te erkennen. Dit woord sacramenteel is in dit verband naar onze mening niet toevallig gekozen. Zoals mensen te allen tijde in de tekenen van brood en wijn Jezus Christus als hun bevrijder ervaren hebben, zo doen we ook dikwijls in een pastoraal gesprek de ervaring op dat waar twee of drie *in zijn naam* bij elkaar zijn, Hij, de levende Heer, zich niet onbetuigd laat (Mat. 18,20). Dat hoeft niet samen te hangen met het thema van gesprek, het gebruik van bijbelwoorden of het uitspreken van een gebed, al kan elk gesprek hierop uitlopen, om samen een gemeenschappelijke ervaring voor Gods aangezicht te verwoorden. Maar

²⁶⁴ *Andriessen*, a.w., p. 349.

²⁶⁵ *Thilo*, a.w., p. 22; *Zijlstra*, a.w., p. 38.

²⁶⁶ *Berkhof*, a.w., p. 363, 376.

de eigenlijke ervaring is deze, dat de relatie zelf als heilzaam ervaren wordt. Ze staat in het teken van 'zijn naam'.

Het 'in zijn naam' geeft het krachtenveld aan, waarin mensen zich bewegen en de nabijheid van de Heer als een 'reële presentie' ervaren. De verbinding ligt in het werk van de Heilige Geest. Wij kunnen via een tussenmenselijke relatie de voorwaarden scheppen, waaronder het goddelijk heil en de menselijke werkelijkheid elkaar dicht naderen. Wanneer 'communicatie tussen' (n.l. mensen) als 'communicatie van' (n.l. het evangelie) ervaren wordt, springt er een 'vonk' over. De hele sacramentstheologie kan verstaan worden als een 'cirkelen rond dit geheim'. Calvin heeft hier de grote lijnen getrokken in een poging om tussen de rooms-katholieke opvatting enerzijds en de zwingliaanse opvatting anderzijds dit geheim recht te doen.²⁶⁷ Wanneer we spreken van 'het sacrament van het gesprek' ervaren wij een zelfde spanning om tussen een 'Divinisierung des Humanen'²⁶⁸ enerzijds en een zich terugtrekken op de verkondiging anderzijds, recht te doen aan het 'teken-karakter' van de relatie. Om met *G. P. Hartvelt* te spreken: „in het teken komt de betekende zaak a.h.w. mee.” De wijze waarop hij hier over schrijft kan zo naar het pastorale gesprek worden 'overgeplant': „De aard van het teken is immers zekerheid te verschaffen, en het is een *bijzonder middel van communicatie tussen mensen*, een wijze van zelfmededeling. Een teken – dat men dus ook vanuit de communicatie zal moeten benaderen – komt pas tot zijn recht, wanneer het werkelijk *terecht* komt bij de *ander*, bij het *hart* van de ander, omdat het *uit* het hart gegeven is, hoe dan ook. Het teken is dan ook een middel waardoor de een vlakbij de ander kan komen: in wezen een voertuig tussen personen, een wijze van zelfmededeling, in toewending of afwending.”²⁶⁹ Zo zijn we gaan ontdekken, waarom de formuleringen van *E. Thurneysen* ons aanspreken, wanneer hij schrijft „dass es in, mit und unter dem Gespräch zu einer Begegnung komme”, waarbij het gaat „um eine Begegnung des Seelsorgers . . . mit einem Nächsten, () aber in, mit und unter dieser Begegnung geht es um eine Begegnung mit Gott” (4.116). De formule 'in, mit und unter' is ontleend aan de Lutherse avondmaalsleer, die 'einen seelsorgerlichen Grundzug' heeft. „Weil kein Mensch von sich aus zu Gott kommen kann, hängt für Luther alles daran, dass Gott sich in Christus vorbehaltlos in unsere Welt hineingegeben hat und unser Bruder geworden ist.” Dit vinden we terug in zijn avondmaalsleer. „Der lutherischen Theologie geht es darum, dass der ganze Mensch mit Leib und Seele (nicht nur sein Denken) Gott begegnet.” In dit verband staan de woorden 'in, mit und unter', n.l. „um das Geheimnis der Gegenwart Christi im Abendmahl zu umschreiben.”²⁷⁰ Op dit punt is er volgens Hartvelt geen verschil tussen Luther en Calvin. Dit zou men ontdekt hebben, wanneer men wat ge-

²⁶⁷ *G. P. Hartvelt*, *Tastbaar evangelie*, p. 77 e.v.

²⁶⁸ *Tacke*, a.w., p. 37 e.v.

²⁶⁹ *Hartvelt*, a.w., p. 62.

²⁷⁰ *Evangelischen Erwachsenen Katechismus*, p. 1109 v. Vgl. ook *K. W. Dahm*, die het 'in, mit und unter' betreft op de verhouding van verkondiging en samenlevingsvragen, *Beruf: Pfarrer*, p. 138.

duldiger naar elkaar geluisterd had (!) Hartvelt zelf schrijft in dit verband: „Ik voor mij houd de formulering 'in, met en onder' voor onovertroffen.” Zo kan het avondmaal functioneren als troost in aanvechting, een der grondthema's van Luthers theologie. Het calvinistische 'sursum corda' doet hieraan tekort, dat „Hij (Christus) *dan en daar* te vinden is in zijn toewending tot ons leven.”²⁷¹ Zo kan men zich met *H. Berkhof* afvragen, waarom het gesprek in onze tijd niet bij uitstek als een van de geleidende elementen van het heil zou mogen worden verstaan.

Met behulp van de woorden *gemeenschap* en *bevrijding* maken we enkele omtrekkende bewegingen rond het geheim van dit gebeuren.

De communicatie met de ander is zoveel als een ervaring van *gemeenschap*. Iemand wordt deelgenoot in andermans leven. Vooropgesteld dat wij mensen voor elkaar altijd 'de ander' blijven, waardoor wij slechts binnen bepaalde grenzen het leven van de ander kunnen delen met alle pijn vanden, gaan we ontdekken dat juist dit 'tegenover', waarin we onszelf mogen zijn en blijven, de mogelijkheid tot een relatie geeft. Zo komt van weerskanten de *gemeenschap* op gang, in een ontmoeting waarin de een zich voor de ander 'openbaart' en via woord en antwoord de gezamenlijke verantwoordelijkheid groeit. Het bijbelse woord 'koinōnia'²⁷² drukt uit het hebben van een 'koinōnos', een 'communicator', een 'Genosse', een 'compagnon', een 'partner', een 'deel-genoot'. Het laatste woord kan in ons spraakgebruik zowel betrekking hebben op geheimen als op vreugde en verdriet. In het N.T. is 'koinōnia' van toepassing op de *gemeenschap* van de eerste christenen (Hand. 2.42). Zij waren letterlijk 'compagnons', d.w.z. 'mensen die het brood delen', wat zag op de *gemeenschap* met de Heer en met elkaar (Hand. 2,42; 4,32). Ook bij Paulus ziet het op het naar beide kanten verplichtend karakter van de avondmaals*gemeenschap*.

Het is niet verwonderlijk dat dit woord *gemeenschap* in verschillende omschrijvingen van pastoraat terugkeert. Zo spreekt *W. Neidhart* (vgl. 2.113) over 'das Angebot von Gemeinschaft', via het gesprek. Daarbij komt het van de zijde van de pastor vooral aan op luisteren, aanvaarden en invoelen. Langs deze weg voltrekt zich het evangelie. „Das Evangelium von der Liebe Gottes zum Schwachen und Schuldigen wird oft verständlicher als durch religiöse Worte durch das Engagement des Seelsorgers oder durch die Klärung des menschlichen Konflikts im Gespräch ausgelegt.”²⁷³ Ook *G. Brillenburg Wurth* legt op het begrip *gemeenschap* een sterk accent.²⁷⁴

De communicatie met de ander is *in veel gevallen* niet minder een ervaring van *bevrijding*. Nog sterker drukt *W. Zijlstra* zich uit: „Een pastoraat, dat niet een proces van bevrijding op gang brengt, is geen pastoraat.” Zo heet pastoraat „één van de gestalten waarin het Evangelie handen en voeten krijgt, vlees en

²⁷¹ *Hartvelt*, a.w., p. 80. 'In, mit und unter' is afgeleid van 'con-sub-stantiatie'.

²⁷² TWNT, p. 789 e.v., s.v. 'koinos'.

²⁷³ *W. Neidhart*, Seelsorge, p. 429.

²⁷⁴ *Brillenburg Wurth*, a.w., p. 122 e.v.

bloed wordt".²⁷⁵ Deze bevrijding raakt het hele bestaan en alle relaties. Pastor en gesprekspartner gaan samen op weg, de weg van Abraham, luisterend en samen ontdekkend. „Echte woorden, die dragers kunnen zijn van het bevrijdende Woord van God worden niet gemaakt, niet bedacht, maar geboren, als de pastor gehóórzaam is, d.w.z. hoort wat de ander werkelijk zegt, en adequaat ant-woordt." ²⁷⁶

H. Andriessen en W. Zandbelt spreken van het woord als 'middel'. „Het woord als voertuig van zin is echter niet onbeperkt beschikbaar. Vaak is het moeilijk het 'juiste' woord te vinden; dit is niet zozeer een kwestie van 'taalbeheersing'; het 'juiste' woord vindt men niet in een vocabulaire. Zich uitspreken is allereerst een relatie-gebeuren; de persoon tegenover wie men zich uitspreekt en het perspectief waarin de relatie staat, zijn wezenlijke componenten van de 'vindplaats'." ²⁷⁷

Het woord bevrijding heeft, zoals we zagen, een ruime betekenis (vgl. 4.213), maar er is sprake van kern en omtrek. „De binnenste kern van de verlossing is (...) de verzoening: zonder verzoening als opheffing van schuld, als vergeving dus, en als herstel van verbroken relaties is er geen bevrijding mogelijk. Verlossing is onthulde verzoening." ²⁷⁸ Zo is pastoraat allereerst dienst der verzoening. Het eigene van de pastorale relatie is echter, om met *M. Josuttis* te spreken (vgl. 2.113), dat woorden als bevrijding, vergeving, verzoening, waarin het evangelie een concretisering vindt, „von Mensch zu Mensch erfahrbar vermittelt" worden.²⁷⁹ Daarbij is de aard der relatie afhankelijk van wat de gesprekspartner nodig heeft: „die hilfreiche Tat, den klärenden Rat, die bedingungslose Annahme seiner ganzen Person oder den klaren Zuspruch jener Barmherzigkeit, die auch alles zwischenmenschliche Akzeptieren weit übersteigt." ²⁸⁰ Explicitering van het evangelie is evenwel juist vanuit het karakter van het evangelie 'kein Soll'.²⁸¹

Vooraf in de Amerikaanse literatuur wordt in nog veel sterker mate de nadruk gelegd op het evangelisch karakter van de in de weg van 'pastoral counseling' opgebouwde relatie zelf. We herinneren aan het begrip 'dynamic' bij *S. Hiltner*, waardoor een psychologische en een theologische doordenking van de dynamische krachten, die in een relatie worden opgeroepen, met elkaar verbonden worden en aan de systematische wijze waarop *W. E. Hulme* de correlatie van theologie en psychologie doordenkt. Zijn uitgangspunt luidt: „The four needs of the troubled personality are anticipated in the teachings of the theology of the church." ²⁸² Op de achtergrond staat de

²⁷⁵ *Zijlstra*, a.w., p. 38.

²⁷⁶ *Zijlstra*, a.w., p. 39.

²⁷⁷ *Andriessen/Zandbelt*, a.w., p. 209.

²⁷⁸ *Zijlstra*, a.w., p. 39.

²⁷⁹ *Josuttis*, a.w., p. 109.

²⁸⁰ *Josuttis*, a.w., p. 111 v.

²⁸¹ *Josuttis*, a.w., ibidem.

²⁸² *W. E. Hulme*, *Counseling and Theology*, p. 95.

correlatietheologie van *P. Tillich*. Vgl. voor een en ander 2.122. *H. Tacke* duidt deze ontwikkeling aan als 'Divinisierung des Humanen'.²⁸³

Voor ons besef is de aard van de correlatie hier beslissend (vgl. 3.214), wat we in dit hoofdstuk nader uitwerken aan hand van de hermeneutische betekenis van de bipolariteit. De vragen die hier liggen worden in hoofdstuk 6 verder uitgewerkt aan de hand van de relatie van pastoraat en psychotherapie.

4.234 *De explicitering van het evangelie in een relatie*

We hebben geaarzeld of we de vraag naar de explicitering van het evangelie, na wat vanuit drie verschillende invalshoeken over het evangelie in de pastorale relatie gezegd is, nog als afzonderlijk thema aan de orde zouden stellen. Al gauw ontstaat hierbij het misverstand, dat het om een 'plus' zou gaan, dat aan het gezegde nog iets wil toevoegen. Dit misverstand willen we uitdrukkelijk voorkomen. Een feit is echter dat, zoals *J. C. Schreuder* het formuleert, de opvatting dat men als pastor tekort schiet in een gesprek, wanneer men niet uit de bijbel gelezen of gebeden heeft, oorzaak is van veel falen in een werkelijk pastorale omgang met mensen.²⁸⁴ Daarom kunnen we evenmin aan deze vraagstelling voorbijgaan. Vanuit de besproken visie op pastoraat als verkondiging stuiten we in de praktijk van het werk nog voortdurend op een bepaalde 'verkondigingsdwang', waardoor men in de loop van het gesprek al voortdurend bezig is met de noodzakelijke liturgische afsluiting, wat gemakkelijk leidt tot slecht luisteren, abrupte overgangen en een soms magisch aandoend ritueel, wat bij veelvuldige mislukkingen weer leidt tot schuldgevoelens. Meer dan eens zien we hierdoor een vicieuze cirkel ontstaan, waardoor pastores zo geblokkeerd kunnen raken, dat zij nauwelijks in de bevrijdende dienst van het evangelie kunnen participeren.

Om misverstanden te voorkomen: We weten uit ervaring hoezeer bepaalde vormen van 'liturgisch pastoraat' (2.31) een belangrijke functie hebben in de omgang met mensen, die om verschillende redenen de zondagse eredienst niet kunnen bijwonen en dit als een sterk gemis ervaren. Ook daar waar 'het huisbezoek' nog in een levende traditie staat, ontmoeten we verwachtingspatronen waarin bijbellezen en gebed een haast vanzelfsprekende plaats hebben.

Aan wat al over 'pastoraat als verkondiging' geschreven is, willen we hier nog een enkele overweging toevoegen. Wanneer het in de loop van de relatie, die gedynamiseerd door de motivatie van de pastor en het verwachtingspatroon van de gesprekspartner op gang gekomen is, tot bewustwording, verheldering, vertroosting, bemoediging, uitdaging of confrontatie komt – waarbij we de beide laatste mogelijkheden uitdrukkelijk insluiten –, kunnen als vanzelf bijbelse gezichtspunten op meer expliciete wijze aan de orde komen. Uit het oogpunt

²⁸³ *Tacke*, a.w., p. 37 e.v.

²⁸⁴ *Schreuder*, a.w., p. 9.

van communicatie gaat het hier om het feit, dat de helper een bepaald gezichtspunt als het ware 'van buitenaf' inbrengt. Dit komt in alle vormen van hulpverlening voor, tenzij op een starre dogmatische wijze wordt vastgehouden aan het 'non-directieve'-karakter van het helpend optreden, wat voorzover wij weten binnen de huidige patronen van hulpverlening vrijwel nergens meer het geval is.²⁸⁵ Een grondhouding waarbij acceptatie en veiligheid de basis vormen voor verandering blijft uiteraard voorwaarde. Met het oog op de vraag, die ons bezig houdt, willen we dit nader konkretiseren, zonder nog op de methodische kanten van de zaak in te gaan.

Daarbij zullen we altijd goed moeten schatten of er in een gesprek voldoende wederkerigheid is gegroeid, op basis waarvan een bepaalde overweging kan worden ingebracht (vgl. 4.125). Elke overgang is zoveel als een drempel die de gesprekspartners samen moeten kunnen nemen. Dit geldt in het bijzonder van die overgang in een pastoraal gesprek, die in het teken staat van het beroep op het Woord van de Ander. Het mag niet zo zijn, dat de ander het gevoel krijgt dat de pastor het antwoord op zijn vragen zwart op wit op zak heeft en alleen voldoende van de situatie op de hoogte hoeft te zijn om de juiste tekst te kunnen citeren. (We gaan hier voorbij aan het feit dat een dergelijk schriftberoep voortkomt uit een bepaalde schriftbeschuwing.) Bij een dergelijk beroep op de bijbel zal de ander zich als regel niet serieus genomen voelen en het in zijn situatie niet als gezaghebbend kunnen ervaren. Het inbrengen van een bijbelse overweging heeft te maken met wat we eerder noemden 'het vruchtbare moment' (4.124). In de pastorale theologie wordt nogal eens verwezen naar het bijbelse begrip 'kairos'²⁸⁶, in de zin van gekwalificeerde tijd, b.v. bij *W. E. Oates*²⁸⁷, *W. Zijlstra* en *H. Andriessen-W. Zandbelt*.²⁸⁸ Dit begrip is voor ons besef ook van toepassing op de vraag naar het vruchtbare moment met het oog op de explicitering van het evangelie. Want, zo hoorden we, echte woorden die dragers kunnen zijn van het bevrijdende Woord van God, worden niet gemaakt maar geboren, nl. in de relatie.

Daarmee staat deze paragraaf in relatie tot de voorafgaande in de complementaire verhouding van woord en sacrament. Een relatie, in 'sacramentele' zin verstaan, is niet woordloos. Evenmin kan er sprake zijn van 'communi-

²⁸⁵ *M. Kroeger* wijst er op, dat het spreken over 'die Technik des sog. Spiegelns' een eigen leven is gaan leiden, waardoor rond de Rogeriaanse grondhouding allerlei misverstanden zijn ontstaan, a.w., p. 41 e.v. Dit is ook in Nederland het geval geweest. Met name *J. H. van den Berg* heeft aan dit misverstaan bijgedragen in zijn 'Leven in meervoud', p. 234 e.v. Vgl. voor deze discussie *E. van der Schoot*, In gesprek met de ander, p. 97 e.v. Hoe gevarieerd interventiepatronen in Rogeriaanse zin kunnen zijn, zien we b.v. bij *J. J. Dijkhuis*, in: *Psychotherapie in Nederland*, p. 111 e.v.

²⁸⁶ TWNT III, p. 456 e.v., s.v. 'kairos'.

²⁸⁷ *W. E. Oates*, *Protestant Pastoral Counseling*, p. 99.

²⁸⁸ *Zijlstra*, *Klinische pastorale vorming*, a.w., p. 142. *Andriessen-Zandbelt*, a.w., p. 206.

catie van' het Woord, zonder dat recht gedaan wordt aan de 'communicatie tussen', als intermenselijke relatie. We bewegen ons in één en hetzelfde krachtenveld, met woord en daad (4.123).

Enig gevoel voor deze vruchtbare spanning valt niet te bespeuren in het concept van 'nouthetic counseling' van *J. E. Adams*, wiens omgang met bijbelplaatsen als biblicistisch mag worden gekwalificeerd en evenmin in het spreken van 'religious resources', onder welke noemer bijbel en gebed bij *S. Hiltner* en *H. J. Clinebell* worden gebracht²⁸⁹, als middelen waar we in een bepaalde situatie een functioneel gebruik van kunnen maken.

➤ Voor het begrip '*kairos*' verwijzen we naar Kol. 4,5. Paulus spreekt daar met het oog op de 'buitenstaanders', mensen voor wie een verwijzing naar het levende Woord in hun situatie allerminst vanzelfsprekend is, en roept de gemeente op zich de 'gelegenheid' die zich voordoet ten nutte te maken, of, zoals er letterlijk staat, deze 'uit te kopen'.²⁹⁰ Daar, zo lezen we, is wijsheid voor nodig, evenals waakzaamheid. Wil het Woord geschieden dan is nodig dat God zich daarvoor een 'deur' (*thura*²⁹¹) opent. Dit woord ziet ook op weerstanden van allerlei aard, die een echte ontmoeting in de weg kunnen staan en juist in het pastoraat zien we, hoe gemakkelijk mensen kunnen 'dichtslaan'. Daarom moet de '*kairos*' onderkend worden, als de door God geschonken gelegenheid, waarbij het spreken van de gemeente zowel aange-naam als prikkelend moet zijn. Vandaar niet in de laatste plaats een oproep tot gebed en waakzaamheid, d.w.z. uiterste concentratie. Vgl. Kol. 4,2-6. Ieder heeft in zijn situatie recht op het juiste antwoord.

Het woord komt op uit en ontspringt aan de ervaring. Zo konden we zeggen dat in de weg van de bewustwording de ervaring aan de openbaring voorafgaat. Om nog eenmaal *H. Bavinck* te citeren: „Zelfs waar Hij door zijn Geest inwendig zich openbaart in het bewustzijn, geschiedt deze openbaring toch altijd organisch en dus langs middellijken weg. De afstand tusschen Schepper en schepsel is veel te groot, dan dat de mensch God rechtstreeks gewaarworden kan. *Finitum non est capax infiniti*.”²⁹² Daaraan ontspringen overwegingen van hermeneutische aard (4.223 v.), die ook van betekenis zijn voor de omgang met bijbel en gebed in een relatie. Het is een onjuiste gedachte dat eenvoudig een greep doen naar deze middelen een echte geloofs-ervaring op gang zou brengen. Wanneer we met *E. Thurneysen* kiezen voor de formulering dat 'in, mit und unter dieser Begegnung', nl. die tussen twee gesprekspartners, de ontmoeting met God op gang kan komen, moet aan die tussenmenselijke ontmoeting zorgvuldig aandacht worden besteed, opdat er op een bepaald moment vanuit een gemeenschappelijke ervaring een vonk

²⁸⁹ *S. Hiltner*, *Pastoral Counseling*, p. 187 e.v.; *H. J. Clinebell*, *Basic Types of Pastoral Counseling*, p. 143 v.

²⁹⁰ *H. Ridderbos*, *Kolossenzen*, p. 235.

²⁹¹ TWNT III, p. 173 e.v., s.v. '*thura*'.

²⁹² *Bavinck*, a.w., I, p. 281.

kan overslaan. Zo worden menselijke woorden dragers van het Woord van God en wel langs middellijke weg. Daarmee kan het Woord zowel via de woorden van de pastor als via die van zijn gesprekspartner binnenkomen, zodat de behoefte om te spreken nooit de aandacht om te luisteren zal doen verslappen. En verder mogen we niet vergeten dat de weg van het Woord de weg gaat van het zaad, wat geduld vraagt en vertrouwen. De grond brengt immers 'vanzelf' ('automatê') vrucht voort, zonder dat de boer weet hoe (Mar. 4,28). De 'wacht bij het woord' houdt ook in kunnen 'wachten' tot de tijd rijp is.²⁹³

Noch het gezag van het Woord, noch het gezag van het ambt kan een autoritair en vrijmachting beroep op de Schrift in het pastoraat legitimeren. Dat het Woord van God in geen mensenhart is opgekomen wil niet zeggen dat het daarom ook methodisch van buitenaf moet worden ingebracht. Dan ontstaat een breuk in het gesprek, een tweedeling tussen het alledaagse en het eigenlijke. Omdat echte woorden 'geboren' worden, kan het beste de z.g. 'maieutische weg' (d.w.z. het vragenderwijs inbrengen van bepaalde overwegingen om de gemeenschappelijkheid van de ervaring niet te doorbreken) gevolgd worden.

Vooruitlopend op methodische overwegingen volstaan we hier met een enkele opmerking als poging tot konkretisering.

— Wanneer we in de loop van een gesprek het gevoel krijgen dat een bijbelse overweging ons op een bepaald moment verder kan helpen, kunnen we deze b.v. als volgt inbrengen: „Zou het ook kunnen zijn dat een samen luisteren naar de bijbel ons in deze situatie verder kan helpen?”

— Wanneer de gedachte gegroeid is dat het goed zou zijn het gesprek met een gebed af te ronden, zou dit b.v. als volgt geopperd kunnen worden: „We hebben samen geprobeerd uw situatie te verwoorden. Daarin hebben we iets ervaren van Gods nabijheid. Willen we deze nood nu nog in een gebed voor God uitspreken?” Daarbij moet het voor de ander om een echte keuze gaan.

Een en ander maakt deel uit van het hermeneutisch proces, voorzover dit thema van bezinning vormt in de pastorale theologie. Daarbij herinneren wij er aan, dat het hermeneutische en het agogische voor ons besef één zijn en slechts, zoals *J. Firet* het uitdrukt, als verschillende 'momenten' te onderscheiden.²⁹⁴ Het gaat om de ene beweging van het heil waarin God met zijn Geest mensen opneemt, om dienstbaar te zijn aan de noodzakelijke verandering en vernieuwing met het oog op de komst van zijn Rijk.

²⁹³ *Andriessen-Zandbelt*, a.w., p. 211.

²⁹⁴ *Firet*, a.w., p. 125 v.

5. GELOOFS- EN LEVENSVRAGEN

EEN BEELD VAN DE PASTORALE PRAKTIJK

Aansluitend bij de twee voorafgaande hoofdstukken, waarin we vanuit de beide polen van onze definitie (2.3) tot een pastoraal-theologische doordenking van 'pastoraat als hulpverlening' kwamen, is er nog een derde invalshoek waaruit we het voor ons centrale gegeven van de bipolariteit kunnen benaderen: de pastorale praktijk zelf. Nu is het zeker niet zo dat deze praktijk in de vorige hoofdstukken buiten het gezichtsveld lag. Wat tot nu toe geschreven is, is gegroeid in een open verbinding met de pastorale praktijk, met het oog op het evangelie en met het oog op mensen. Een voortdurende wisselwerking van theorie en praxis is voor ons besef wezenlijk voor elke vorm van pastoraal-theologische theorievorming. Juist daarom is het van zo'n groot belang dat de praktijk ook voor zichzelf kan spreken en als eigen invalshoek een hoofdstuk lang aan bod komt, niet in de laatste plaats om het voorafgaande te toetsen. Want ook de pastoraal-theoloog loopt in zijn werk het gevaar zich op eenzame hoogte terug te trekken in de ivoren toren van de theologische wetenschap. Hij kan zich hiervoor zelfs met enig recht verontschuldigen met het argument dat, als alle wetenschappelijk werk, ook het zijne ten opzichte van de praxis behalve nabijheid ook een zekere distantie vraagt om de gedachtenvorming in kritische zin verder te brengen. Inzicht vraagt overzicht. Ook een studie als deze kan en mag niet ontkomen aan een 'tot op zekere hoogte' boven de praktijk staan, mits de toren waarop we gaan staan zoveel is als een uitkijktoren, van waar we een gedeelte van het pastorale veld kunnen overzien.

We stellen voorop dat dit ons uitkijkpunt is, met een – daarmee gegeven – beperkt blikveld. Zo bouwen we in onze beschrijving een zekere mate van subjectiviteit in. Afgezien van de vraag of een algemeen representatief onderzoek naar menselijke problematiek, die in het pastoraat aan de orde komt, mogelijk is (wat wij persoonlijk betwijfelen), is het goed er op te wijzen dat iets dergelijks ons binnen het bestek van dit hoofdstuk beslist niet voor ogen staat. We willen slechts een bescheiden poging doen om vanuit ons gezichtsveld en voorzover wij het kunnen overzien het pastorale veld in grote lijnen in kaart te brengen om daarmee een zo goed mogelijk beeld te geven van de konkrete praktijk van het werk, waarop deze studie betrekking heeft. We realiseren ons dat spreken over 'het pastorale veld' in een zekere spanning staat tot de vele velden waarop pastores zich bewegen evenals het spreken over 'pastorale proble-

matiek' gemakkelijk tekort doet aan de uniciteit van ieder mens, die we in het pastoraat ontmoeten. Toch moeten we ons gezien het voorafgaande en met het oog op het vervolg een beeld vormen van de vragen waar pastores in hun werk voor komen te staan. Daarmee is de noodzaak van een bepaalde systematisering gegeven.

In dit hoofdstuk gaan we uit van het slot van onze omschrijving, waar gesproken wordt van '*geloofs- en levensvragen*'. Daar staan we in de polaire spanning van geloof en leven, van mens en evangelie, zoals in beide vorige hoofdstukken beschreven. Dit zijn de vragen om hulp, waar een pastor mee geconfronteerd wordt. Vanuit beschikbaar praktijkmateriaal zoeken we naar een rubricering van deze vragen. Vervolgens gaan we aan de hand van de verschillende rubrieken na of en hoe een pastor aan 'de vraag' die op hem afkomt kan beantwoorden.

5.1. POGING TOT INDELING VAN HET VELD

We gaan uit van een beperkte hoeveelheid materiaal. Daaraan ontleen we onze rubricering. De term '*geloofs- en levensvragen*' moet dan gekoncretiseerd worden, waarna nog de wijze van beschrijving enige verantwoording vraagt.

5.11 *Het beschikbare materiaal*

Het materiaal, dat we in eerste instantie hebben onderzocht, omvat ruim 300 verslagen van pastorale gesprekken. In de loop van het cursusjaar 1975/6 werd dit materiaal in supervisie gebracht. Op grond hiervan kwamen we tot een voorlopige systematisering en beschrijving. Een ongeveer even groot aantal gespreksverslagen, dat we tijdens het volgende cursusjaar 1976/7 onder ogen kregen, heeft gediend als vergelijkingsmateriaal. Op grond hiervan is de beschrijving op bepaalde punten herzien en aangevuld. Ons onderzoek heeft zich dus beperkt tot ongeveer 650 verslagen en gesprekken en kan deels *descriptief*, deels *exploratief* genoemd worden.¹

De gesprekken werden gevoerd door drie verschillende groepen supervisanten. In de eerste plaats door z.g. 'praktikanten'. Dit zijn vergevorderde theologie-studenten, die in de laatste fase van hun opleiding deelnemen aan een pastoraal praktikum. In deze periode zijn ze voor een gedeelte van hun tijd in een kerkelijke gemeente werkzaam, als medewerker van een pastor die als werkbegeleider optreedt. (A) Een tweede groep wordt gevormd door z.g. 'stagiaires', doctoraal-studenten, die pastorale theologie en psychologie als afstudeerrichting gekozen hebben. Zij zijn gedurende twee semesters voor een deel van hun tijd werkzaam als pastoraal medewerker, waarvan één semester in een kerkelijke gemeente. Het andere semester zijn ze werkzaam in een

¹ Vgl. voor deze verschillende vormen van onderzoek: A. D. de Groot, *Methodologie, grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen*, p. 319 e.v.

ziekenhuis, een psychiatrisch centrum of in het bedrijfsleven. (B) Een derde groep wordt gevormd door pastores, werkzaam in een kerkelijke gemeente of ook in de z.g. categoriale zielzorg (in het ziekenhuis of in het leger). (C) De gesprekken werden voor het overgrote deel gevoerd in de regio Zwolle-Kampen en wijde omgeving, d.w.z. in enkele middelgrote plaatsen en in plattelandsgemeenten, met voor een deel import-bevolking. Voor een klein deel elders in het land.

Voor een zeer groot deel betreft het gesprekken met mensen, die lid zijn van of zich, b.v. via hun huwelijkspartner, betrokken voelen bij De Gereformeerde Kerken in Nederland.

Het materiaal is verschillend van kwaliteit. Met name geldt dit voor categorie A enerzijds en voor B en C anderzijds. Ook blijkt dat de kontekst, waarin ze gevoerd worden, de gesprekken op een bepaalde manier 'inkleurt'. Een gesprek, dat plaats heeft in een gezin heeft dikwijls een wat ander karakter dan een gesprek dat zich afspeelt in een ziekenhuis of in een fabriek. De situatie waarin mensen verkeren spitst hun vragen op een bepaalde manier toe. Dit geldt ook van andere verschillen in situatie, b.v. tussen gesprekken in de nieuwbouw van een stad en gesprekken in de beslotenheid van een nog wat geïsoleerde plattelandssamenleving. Het materiaal biedt te weinig aanknopingspunten om dergelijke verschillen nader uit te werken.

Een aantal gesprekken betreft eenmalige kontakten. Andere gesprekken staan ergens in het kader van een bestaande relatie. De laatste gesprekken gaan vaak dieper. Maar meer dan eens blijkt ook, dat mensen juist het eenmalige contact aangrijpen voor vragen waar ze, zoals soms nadrukkelijk gezegd wordt, niet bij een bekende (pastor) mee gekomen zouden zijn. Dit zou iets te maken kunnen hebben met een behoefte aan anonimiteit, zoals b.v. bekend is vanuit de z.g. telefonische hulpdiensten.

De hier aangegeven verschillen zijn niet van invloed op de grote lijnen, die we in dit hoofdstuk proberen te trekken. Deze lopen in alle opzichten dwars door het materiaal heen. Dit hangt samen met de gekozen wijze van systematisering.

Al het materiaal is, meer of minder uitvoerig, met de betrokken pastores geanalyseerd in groeps- en privésupervisie. Anders dan de meeste vormen van inhoudsanalyse, biedt de gevolgde methode van verbatimanalyse² een aantal eigen mogelijkheden om zicht te krijgen op vragen, die mensen bezig houden. De woorden van het verbatim kunnen tijdens de analyse voortdurend getoetst worden aan de ervaringen van de pastor, waardoor de emotionele kontekst van het gebeuren duidelijk zichtbaar wordt. Het gesprek wordt herbeleefd en getoetst aan de ervaringen van anderen. Zo krijgen we o.a. meer zicht op wat de gesprekspartner werkelijk beleeft. Dat een dergelijk verslag gekleurd is door het selectieve geheugen van de pastor vormt voor het doel waarvoor wij het materiaal onderzoeken geen nadeel.

² Vgl. G. Wersig, *Inhaltsanalyse. Einführung in ihre Systematik und Literatur. Verbatimanalyse*: W. Zijlstra, *Klinische Pastorale Vorming*, p. 56 e.v.; W. Becher, *Seelsorgeausbildung*, p. 77 e.v.. H. Andriessen en W. Zandbelt, *Wacht bij het woord*.

5.12 Een systematische benadering

Met de vraag naar een systematische benadering van geloofs- en levensvragen, zoals deze zich in het pastoraat voordoen, betreden we een – voorzover wij kunnen nagaan – nog onontgonnen terrein, waarin we zelf onze weg moeten zoeken.

Een poging tot indeling vinden we bij *O. Haendler*³. Hij maakt onderscheid tussen 'Sachprobleme', die ontspringen aan de inhoud van het geloofsgetuigenis en b.v. betrekking hebben op de betekenis van een bepaald dogma, 'Personprobleme', die voortkomen uit de eisen die aan de mens als 'persoon' gesteld worden en, onder het gezichtspunt van het geloof, van psychologische, ethische en existentiële aard kunnen zijn en 'Situationsprobleme', die met de bijzondere situatie van een mens, b.v. zijn leeftijd of het feit dat hij ziek is, te maken hebben. Maar uit een dergelijke indeling laat zich niets aflezen t.a.v. voor ons belangrijke vragen, b.v. de verhouding van pastoraat en andere vormen van hulpverlening. Met het oog op de gezochte systematisering komen we ook niet verder met bestaande handboeken en hun indeling van de 'stof', zoals b.v. het werk van *H. J. Clinebell*, dat betrekking heeft op 'pastoral counseling' in het algemeen of van *H. Harsch* dat zich richt op het terrein van de 'Telefonseelsorge'⁴. Wel heeft deze literatuur ons in het voorbereidend stadium van ons onderzoek belangrijke aanwijzingen gegeven.

Het uitgangspunt voor deze poging tot systematisering was in eerste instantie de behoefte iets zichtbaar te maken van de enorme complexiteit van de problematiek, waarmee pastores in hun werk geconfronteerd worden, om hen mee van hieruit beter te kunnen toerusten tot hun werk. Onze gedachten gingen toen uit naar zoiets als een afsluitend praktijkhoofdstuk. In de loop van de tijd ging de vraag naar de verhouding van deze complexe problematiek tot die binnen andere vormen van hulpverlening ons in toenemende mate intrigeren. Zo kreeg dit hoofdstuk een plaats in het midden van deze studie. In een volgende fase kregen we meer zicht op de nauwe verwevenheid van dit en de voorafgaande hoofdstukken, onder het in toenemende mate als principieel ervaren gegeven van de z.g. bipolariteit.

De vormgeving van dit hoofdstuk heeft hiermee gelijke tred gehouden. In eerste instantie hebben we aan de hand van het materiaal aantekening gehouden van wat er inhoudelijk in de verschillende gesprekken gebeurde. Vervolgens kregen we steeds meer oog voor de verhouding van het 'wat' tot het 'wie', n.l. de hele mens in zijn wereld. Zo gingen zich duidelijker bepaalde lijnen aftekenen. Geleidelijk kwamen we tot de meer systematische doordenking, zoals deze in het vervolg gegeven wordt.

³ *O. Haendler*, *Grundriss der Praktische Theologie*, p. 334-371.

⁴ *H. J. Clinebell*, *Basic Types of Pastoral Counseling*; *H. Harsch*, *Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs*.

5.121 Vanuit *het materiaal* kwamen we tot tweërlei onderscheiding waar-naar geloofs en levensvragen geordend kunnen worden: een onderscheiding naar probleemvelden en één naar aspecten van het mens-zijn. Verdere ordening leverde naar beide kanten een driedeling op.

Zoekend naar *probleemvelden* kunnen we onderscheid maken tussen problemen, die voornamelijk *personaal*, voornamelijk *relationeel* dan wel voornamelijk *sociaal-cultureel* bepaald zijn.

Onder *personaal* verstaan we: samenhangend met het persoon-zijn, de mens zoals deze vooral als individu naar voren treedt. Onder *relationeel* verstaan we: betrekking hebbend op persoonlijke relaties waarin men leeft of geleefd heeft, b.v. binnen een huwelijk of in het gezin. Onder *sociaal-cultureel* verstaan we: samenhangend met het sociale leven van een mens, zoals dat zich afspeelt binnen de leefpatronen en maatschappelijke structuren van een bepaalde samenleving. In *deze* betekenis worden de begrippen door ons gebruikt en beschrijven we de mens in zijn wereld in steeds ruimere cirkels. 'Voornamelijk' is in dit verband een belangrijk woord. Immers de mens is één en ondeelbaar.

Alle drie probleemvelden hebben betrekking op de hele mens en zijn wereld, zoals eerder (3.11; 3.12) beschreven. Toch kan men zeggen dat in een rouwproces de nadruk ligt op het personale, bij huwelijksmoeilijkheden op het relationele en bij werkloosheid op het sociaal-culturele karakter van de problematiek. Er is evenwel meer. Aan een rouwproces zitten ook relationele kanten, voorzover men het verdriet verwerkt in verbondenheid met b.v. familieleden, terwijl de cultuur waarin men leeft zo'n verwerkingsproces positief of negatief beïnvloedt. Huwelijksproblemen, die de relatie van man en vrouw hebben aangetast, kunnen voortkomen uit of hun weerslag hebben op de ontwikkeling van een of beide betrokken personen, waarbij zich – om iets te noemen – b.v. psychosomatische ziekteverschijnselen kunnen voordoen, terwijl de moeilijkheden sociaal-cultureel gezien misschien verzwaard worden door de woon- of werksituatie. Werkloosheid wordt voornamelijk veroorzaakt door factoren van economische aard, maar relaties kunnen er onder lijden, terwijl de ene mens deze situatie als persoon moeilijker verwerkt dan de andere. Via het woord voornamelijk willen we deze verbindingen niet uit het oog verliezen. De volgorde *personaal - relationeel - sociaal-cultureel* is niet willekeurig. In het pastoraat loopt de ontmoeting als regel via de mens als persoon, van waaruit de relaties waarin hij staat en de kontekst waarin hij leeft mee in het gezicht komen.

Een andere indeling kunnen we maken vanuit *aspecten van het mens-zijn*. Geloofs- en levensvragen kunnen resp. samenhangen met de mens *in zijn ontwikkeling*, met zijn *psychische-structuur* en met *religieus-ethische normen en waarden*, waaruit hij leeft. We verwijzen hierbij naar voorafgaande paragrafen (resp. 3.14; 3.13; 3.15). Zo spreken we achtereenvolgens van de mens in zijn ontwikkeling, de mens als psyche en de mens als gelovige.

Bij *de mens in zijn ontwikkeling* denken we aan drieërlei: de lichamelijke rijping, de invloed van de cultuur en de persoonlijke waarden en aspiraties van de persoon,⁵ kortom de mens in zijn unieke levensgeschiedenis in de verschillende fasen van zijn leven.

Bij *de mens in zijn psychische structuur* denken we in onderscheid van de 'normale' ontwikkeling, vooral aan min of meer vastliggende patronen en verschijnselen die kunnen optreden als gevolg van bepaalde spanningen of hiermee samenhangende gevoelens van angst en schuld, aan neurotische trekken en vormen van afweer waar we bij mensen op stuiten.

Bij *de mens als gelovige* gaan we uit van de faktor religiositeit, voorzover deze het leven van een mens bepaalt. De hiermee samenhangende normen en waarden worden binnen het pastoraat in christelijke zin verstaan (vgl. 4.2).

Ook deze aspecten van het mens-zijn worden via het woord 'voornamelijk' met elkaar verbonden. Want ook hier blijkt hoezeer de mens een en ondeelbaar is. Om een voorbeeld te geven: Wanneer in een bepaalde levensfase een mens met essentiële ontwikkelingstaken niet klaar komt, wordt hij later geconfronteerd met de z.g. 'onafgewerkte zaken'⁶, die een neurotische uitwerking kunnen hebben en diep ingrijpen in de religieuze beleving van deze mens. Of om van de andere kant te beginnen: In het pastoraat worden we geconfronteerd met bepaalde vragen, die als geloofsvragen op ons afkomen, maar vanuit zo'n eenzijdige spiritualiteit gesteld worden dat het niet hoeft te verwonderen dat we in de loop van het gesprek op harde afweerpatronen stuiten, waarmee gevoelens van angst en schuld worden toegedekt, die op hun beurt teruggaan op bepaalde onafgewerkte zaken uit een vroegere levensfase. Zo zijn er dikwijls correlaties aan te wijzen tussen alle drie aspecten of tussen twee van de drie. De mens als gelovige bestaat niet 'sec'. Het gaat altijd om de konkrete mens met een eigen levensgeschiedenis, een eigen psychische structuur die we als gelovige ontmoeten.

De verschillende onderscheidingen geven ons meer zicht op het geheel, n.l. 'het systeem pastoraal gesprek' of 'het systeem mens' zoals we daar via de 'output' in het pastorale werk mee in aanraking komen.⁷ Op dit punt kan de z.g. systeemtheorie ons verder helpen.

Het is van belang zowel de betrekkelijkheid als de betekenis van een systeembenadering in te zien. We mogen de betekenis van een systeem niet overschatten. Een systeem is 'a way of thinking', waarbij de nadruk komt te liggen op een door de onderzoeker gekozen beschouwingswijze.⁸ Elk systeem is dan ook een simplificatie van de werkelijkheid. Systemen als zodanig komen in de werkelijkheid niet voor⁹. Aan de andere kant wordt met een op

⁵ Zie voor deze onderscheiding: H. C. I. Andriessen, *Groei en grens in de volwassenheid*, p. 126.

⁶ Andriessen, a.w., p. 155 e.v.

⁷ Vgl. D. Keuning, *Algemene systeemtheorie, systeembenadering en organisatie*.

⁸ Keuning, a.w., p. 55.

⁹ Keuning, a.w., p. 72.

geordende wijze simplificeren van de werkelijkheid beoogd die werkelijkheid beter te doorgronden ¹⁰. Zo kan een systeem een aantal functies vervullen. Het kan o.a. dienen als (methodo-)logisch instrument om georganiseerde complexiteit van gehelen zichtbaar te maken en te bestuderen; als research-instrument om inzicht te krijgen in samenhangen of als instrument tot coördinatie tussen onderscheidene wetenschappen ¹¹. Wat ons bij Keuning vooral aantrekt is de interdisciplinariteit ¹² en een benadering van de werkelijkheid, die openstaat voor de eigen betekenis van de transcendentale relatie God-mens, waardoor een oriëntatie op waarden en een visie op mens en wereld in een systeem verdisconteerd kunnen worden ¹³.

Als gemeenschappelijke uitgangspunten voor een systeembenadering noemt hij: een totaliteitsgedachte (want het gaat om een geheel) en een interrelatie-gedachte (waardoor samenhangen tot uitdrukking komen) ¹⁴. Zo worden de verschillende componenten gezien in relatie tot andere componenten en het grote geheel ¹⁵. Een systeem duidt op de organisatie van een geheel: „Een systeem is geen concreet object, maar verwijst naar een denkwereld, een beschouwingswijze, met een logisch conceptueel denkkader.” ¹⁶ Zo komt hij tot een definitie, die noch aspect- noch object-gebonden is: „... een systeem representeert een geheel als georganiseerde verzameling van onderling samenhangende componenten.” ¹⁷

Deze onderscheidingen vanuit de systeemtheorie geven enige verheldering ten aanzien van de problematiek die ons bezig houdt.

5.122 Het complexe geheel van *geloofs- en levensvragen* is te beschouwen als een systeem, omdat het telkens gaat over 'de mens' in zijn wereld. De tweërlei onderscheiding die we aanbrachten maakt van verschillende kanten iets zichtbaar van 'een geheel' en van de interrelatie tussen de verschillende 'componenten'. De onderscheidingen die we maakten kunnen n.l. ook weer op elkaar betrokken worden, waardoor een model ontstaat dat we in *een schema* (p. 196) tot uitdrukking brengen.

Zo kan men b.v. spreken van de sociaal-culturele aspecten van bepaalde problemen met betrekking tot een mens in zijn ontwikkeling (vgl. schema c). Of van de religieus-ethische kanten van een bepaalde problematiek, die zich

¹⁰ Keuning, a.w., p. 55.

¹¹ Keuning, a.w., p. 72.

¹² Keuning, a.w., p. 27, 68.

¹³ Keuning, a.w., p. 74. Vgl. ook de negen systeemniveaus van K. E. Boulding, met als de drie hoogst geclassificeerde systemen resp. de mens, die zich onderscheidt van het dier door het zich van zichzelf bewust zijn; het sociaal systeem, dat boven het individu uitstijgt; transcendentale systemen, betrekking hebbend op vraagstukken die slechts vanuit een waardensysteem beantwoord kunnen worden, p. 19. In dit verband wordt ook de theologie genoemd, p. 27.

¹⁴ Keuning, a.w., p. 57.

¹⁵ Keuning, a.w., p. 59, 61.

¹⁶ Keuning, a.w., p. 61.

¹⁷ Keuning, a.w., p. 67.

voordoet binnen een relatie (vgl. schema h). Of van neurotische spanningen als gevolg van voornamelijk personale problemen (vgl. schema d). Etc. We staan in een veld, waarin voortdurend alle componenten een rol spelen, zij het niet steeds alle op dezelfde wijze, overigens nemen in dit veld zowel psycho- en socio-dynamische krachten, dat zich voortdurend een oude component dan doen gelden.

de probleemvelder

mens-zijn

GELOOFS- en LEVENS- VRAGEN	'voornamelijk'			
	1 personale problematiek	2 relationele problematiek	3 sociaal-culturele problematiek	
	4 de mens in zijn ontwikkeling	a	b	c
	5 de mens en zijn psyche	d	e	f
6 de mens als gelovige	g	h	i	

Dit model maakt duidelijk, dat geloofs- en levensvragen nooit geïsoleerd benaderd kunnen worden. Ze staan altijd binnen een 'geheel' waarbij steeds meerdere 'componenten' een rol spelen. Op de achtergrond staat het systeem 'mens', de hele mens in zijn wereld (vgl. 3.16). Dit betekent in principe dat alle zes componenten, zoals in het schema uitgezet, voor de pastor toegangswegen kunnen zijn om met geloofs- en levensvragen geconfronteerd te worden. Vanuit elke component kunnen grote delen van het geheel voor hem opengaan.

Het eigene van pastoraat als hulpverlening kan van hier uit in tweeërlei opzicht omschreven worden. In de eerste plaats zo, dat onafhankelijk van de

vraag via welke toegangsweg de pastor het veld betreedt en welke componenten daarbij een rol spelen, het 'geheel' altijd in die zin een rol speelt dat de relatie met de ander zich afspeelt 'in het licht van het evangelie' (4.2). Vervolgens zo, dat de eigen pastorale optiek vooral bepaald wordt door de component van 'de mens als gelovige', maar dat van daaruit altijd iets van 'het geheel' zichtbaar wordt. Zo speelt zich steeds een beweging af tussen het geheel en de delen, waarin de bipolaire omschrijving, die aan deze studie ten grondslag ligt, vertaald wordt in praxis.

Een en ander maakt ook iets zichtbaar van de interdisciplinariteit van het model. Wanneer we de term 'geloofs- en levensvragen' in de linker-bovenhoek wegdenken of vervangen door een term, die typerend is voor een andere vorm van hulpverlening, doet dit geen afbreuk aan de weergave van het systeem zelf. In principe hebben alle hulpverleners vanuit hun eigen discipline te maken met een zelfde veld, dat ze eveneens al naar de situatie via elk der aanwezige toegangswegen kunnen betreden. Tegelijk heeft elke helper een eigen optiek, omdat zijn invalshoek vooral samenhangt met een bepaalde component.

Bij 1 kan men b.v. denken aan het spreekuur van een huisarts; bij 2 aan het werk van een medewerker verbonden aan een bureau voor huwelijks- en gezinsmoeilijkheden; bij 3 aan een maatschappelijk werker in een bedrijf of een opbouwwerker in een wijkcentrum; bij 4 aan een pedagoog, die hulp verleent in een opvoedkundige situatie; bij 5 aan een psychiater of psychotherapeut; bij 6 aan een pastor of raadsman. Etc.

Wie de eigen component verabsoluteert, verliest het geheel uit het oog. Wie alleen het geheel wil bestrijken vergeet de andere componenten, met de daarmee verbonden deskundigheden. De pastor als helper, gericht op geloofs- en levensvragen, beweegt zich in een psycho-sociaal dynamisch veld, waar hij een eigen verantwoordelijkheid heeft voor het geheel, maar tegelijk aangewezen is op een interdisciplinair contact met andere hulpverleners.

5.123 Vanuit ons materiaal geven we *een beschrijving* van de vragen, waar pastores in hun werk voor komen te staan, waarbij we in volgorde de zes mogelijke invalshoeken kiezen: eerst de z.g. 'probleemvelden', vervolgens de z.g. 'aspecten van het mens-zijn'.

In het vervolg blijven we dit onderscheid maken, ook al blijkt uit de wijze waarop 'velden' en 'aspecten' thans binnen één systeem op elkaar betrokken zijn, dat deze begrippen verwisselbaar zijn. Men zou ook kunnen spreken van ontwikkelingsproblemen, problemen van psychische of godsdienstige aard in relatie tot de personale, relationele of sociaal-culturele aspecten van het mens-zijn, mits 'thema' en 'beleving' op elkaar betrokken blijven.

Bij de beschrijving hebben we de weg van ons onderzoek min of meer omgekeerd. Gezien de beperkte ruimte geven we steeds in de eerste plaats enkele samenvattende gezichtspunten en vervolgens laten we aan de hand van illustra-

ties zien, hoe deze in het materiaal zichtbaar worden. Elke paragraaf wordt afgesloten met enkele pastorale kanttekeningen, gericht op de praktijk van de omgang met mensen in een bepaalde situatie. Daarbij gaan we uit van de onderwijssituatie waarin we werkzaam zijn en waarbij we ons met name richten op het oefenen van de eerste beginselen van een pastorale grondhouding. Toch kunnen wellicht ook ervaren pastores met deze kanttekeningen hun winst doen. De ervaring leert n.l. dat het meest voor de hand liggende in de praktijk van het werk dikwijls het gemakkelijkst over het hoofd wordt gezien. Met deze kanttekeningen blijven we op het niveau van de praktijk-theorie. In een volgend hoofdstuk willen we de verschillende functies van pastoraat als hulpverlening op een meer wetenschappelijk niveau doordenken.

5.2. PROBLEEMVELDEN

5.21 *Personale problemen*

Personale problemen, waar we in het pastoraat op stuiten, laten zich in hoofdzaak onder twee samenvattende gezichtspunten beschrijven: *krisiswerking* en *isolement*. Vaak hangt het een met het ander samen.

5.211 Een poging in deze omvangrijke *problematiek* enige lijnen te trekken, leidt altijd tot vereenvoudiging.

Voor het gegeven '*krisis*' kunnen we uitgaan van de volgende beschrijving: „Een persoonlijke crisis ontstaat wanneer iets nieuws in beeld komt, met dien verstande dat de vooraf gegeven situatie niet zonder meer kan worden voortgezet. Het nieuwe element kan door de persoon in kwestie worden beschouwd als slecht of goed, en het kan primair van buiten af of van binnen uit komen.”¹⁸ Een andere onderscheiding is die tussen *akute* crises en crises die zich *langzaam* voltrekken.¹⁹ De eerste zijn vaak het gevolg van een bepaalde gebeurtenis, waardoor de betrokkene 'van buitenaf' overvallen wordt, terwijl de laatste zich via nieuwe gevoelens 'van binnen uit' doorzetten. Een andere onderscheiding is van *E. H. Erikson*, n.l. die tussen normatieve en neurotische crises, waarbij de eerste samenhangen met de normale groei en ontwikkeling van een mens, zoals de identiteitskrisis in de adolescentiefase (vgl. 3.141). Een crisis maakt altijd een zekere verandering noodzakelijk. Er moet iets van het voorafgaande levenspatroon worden afgesneden.²⁰ Dit betekent dat er verschuivingen moeten plaatsvinden in de psychodynamiek, de innerlijke krachtsverhoudingen, en de sociodynamiek, de verhouding tot mensen en instituties.²¹

¹⁸ *S. Hiltner* en *E. Gallabue*, De dynamiek van de persoonlijke crisis en pastorale zorg, in: PP, jg. 3, p. 71.

¹⁹ Vgl. de beide voorbeelden in: *D. K. Switzer*, *Krisenberatung in der Seelsorge*, p. 24 v.

²⁰ *Hiltner*, a.w., p. 71, die er op wijst dat beslissing ('*decisie*'), samenhangt met '*decido*', afsnijden.

²¹ *Hiltner*, a.w., *ibidem*; vgl. voor de z.g. psychodynamiek vooral het werk van *K. Menninger* e.a., (3.132).

Een crisis markeert altijd een noodzakelijk kruispunt. „It is now being accepted as designating a necessary turning point, a crucial moment, when development must move one way or another, marshaling resources of growth, recovery, and further differentiation.”²² We hebben te maken met een proces, via desintegratie naar reïntegratie, waarbij het niet gaat om iets partieels, maar om iets dat een mens raakt in zijn hele bestaan. Elke crisis heeft iets in zich van een afscheid en daarmee van de dood: „Partir c'est mourir un peu”. Men kan ook spreken van een crisis als 'deeldood'.²³ Doodgaan en sterven zijn niet gereserveerd voor het einde van het leven. Een mens kan vele doden sterven. Leven is in communicatie treden met de ander. Een crisis is een verstoring van die communicatie, met zichzelf (het eigen sterven), met de medemens (rouw) of met God (geloofskrisis). R. Riess drukt een en ander als volgt uit: „Der Abschied vom Alten geschieht unter Schmerzen. Man ahnt in der Trennung eine Verwegnahme des Todes. Es ist insofern ein natürlicher Akt von Notwehr, sich an Altes zu klammern und Überkommenes zu konservieren. Aber die Erfahrung von Krisen schliesst ambivalentes Erleben in sich. Zeiten der Krise sind auch Zeiten des Reifens, Neues bricht durch und verspricht Zukunft.”²⁴ Ondanks negatieve gevoelens van angst en schuld, waar we in krisissituaties mee geconfronteerd worden, worden we ook hier bepaald bij de positieve mogelijkheden die in en door dit proces heen zich openen.

Vanuit de verbinding met het gegeven 'sterven' is het niet zo vreemd, dat juist in contact met terminale patiënten – we denken met name aan het werk van E. Kübler-Ross – het inzicht in het proces van crisisverwerking is verdiept. Aan de hand van uitvoerig documentatiemateriaal laat zij zien, hoe een dergelijk proces zich voltrekt in fasen van ontkenning, woede en verzet, marchanderen, depressie tot aanvaarding. J. Michels en P. Sporken geven op deze fasering een aanvulling vanuit de nederlandse situatie²⁵. Analooq hiermee kan het rouwproces beschreven worden²⁷. Ook een z.g. 'jobstijding', waarmee pastores vaak belast worden, kan een akute crisis oproepen²⁸.

Hetzelfde proces tekent zich in meerdere of mindere mate af bij een echtscheiding²⁹, bij ziekte of ziekenhuisopname³⁰, of – om iets heel anders te noemen – bij werkloosheid³¹.

²² E. H. Erikson, *Identity, youth and crisis*, p. 16.

²³ N. van de Brake, A. Thiadens e.a., *Sterven bij het leven*, p. 11.

²⁴ R. Riess, *Seelsorge*, p. 83.

²⁵ E. Kübler-Ross, *On death and dying*; id., *Questions and answers on death and dying*.

²⁶ J. Michels, P. Sporken en W. Berger, *De laatste levensfase* (3 dln), dl 2, p. 63 e.v.

²⁷ M. Nevejan, in: *Ik, jij, wij allemaal*, p. 282; A. R. M. Polspoel, *Wenen om het verloren ik*, p. 34 e.v.

²⁸ Vgl. b.v. *Andriessen-Zandbelt*, a.w., p. 156 e.v.

²⁹ D. Stollberg, *Nach der Trennung*, p. 9.

³⁰ Vgl. de beschrijving van J. H. van den Berg, *Psychologie van het ziekbed*, p. 8.

³¹ J. Pasveer, *Pastoraat aan werklozen*, OB, jg 53, nr 626.

Veel personale problematiek hangt samen met het feit, dat mensen op een of andere manier in een *isolement* zijn geraakt, wat al of niet met crises gepaard ging. Daarbij maakt het groot verschil of dit isolement met de situatie waarin iemand verkeert bijna onontkoombaar gegeven is ³², dan wel of het door iemand bewust of onbewust, bij wijze van vlucht, wordt gezocht. Soms gaat het een met het ander samen. De betrokkene kan dan haast verscheurd worden door ambivalente gevoelens, van enerzijds hunkeren naar contact tot anderzijds elk contact nadrukkelijk afwijzen. Tussen hem en zijn omgeving treffen we meer dan eens van weerskanten vormen van afweer ³³ aan, vooral gekenmerkt door projectie. Wanneer men bovendien, sociaal-cultureel gezien, tot een minderheidsgroep behoort, worden deze gevoelens nog eens extra versterkt.

Een ziekte, een handicap, het gemis van een partner, het feit dat iemand weduwe is of weduwnaar, of dat hij of zij zich door een homofiele gerichtheid belemmerd voelt in zijn of haar bewegingsvrijheid, dit zijn maar enkele voorbeelden van ongewild isolement. Hoe mensen met een verschillende handicap ook op verschillende manier projectiescherm zijn voor anderen, werd mij eens via één veelzeggende zin duidelijk: „Een blinde irriteert niet. Hij kán immers niet zien. Een dove irriteert wel. Hij wil niet horen.” ³⁴ Projectie wil zeggen dat eigen gevoelens van angst of irritatie het beeld dat wij van de ander hebben gaan bepalen, waardoor echte openheid en wederkerigheid verdwijnen. Angst roept agressie, agressie roept angst op etc., waarmee we in een vicieuze cirkel terecht komen, die moeilijk te doorbreken is.

Het bewust of onbewust zoeken van het isolement, als escape, treffen we nogal eens aan bij mensen die verslaafd zijn geraakt aan drugs of alcohol. Ook hier wordt in relatie tot de omgeving, door projectie over en weer, het isolement versterkt.

Het verkeren in een isolement kan sterke gevoelens van eenzaamheid oproepen, naast angst en schuld misschien wel het diepst ingrijpende gevoel waar mensen onder gebukt kunnen gaan. Wanneer tegenwoordig, op dezelfde wijze als met betrekking tot de dood ³⁵, de nadruk gelegd wordt op het feit dat eenzaamheid inherent is aan het menselijk bestaan en het individu in staat stelt zijn menselijkheid te verdiepen ³⁶, dan kan dit leiden tot een ontkenning die aan de diepe nood van veel eenzaamheid voorbijgaat. In hun lijden kunnen

³² Diep tragisch is het isolement waarin veel ouders van een geestelijk gehandicapt kind verkeren. *P. Sporken*, Aanvaarding, spreekt ook hier van kisisverwerking. Vgl. ook *H. Degen*, Gedeelde zorg.

³³ Over afweer: *A. Freud*, Das Ich und die Abwehrmechanismen; *H. Musaph*, Het gesprek, p. 137 e.v.; *H. J. Thilo*, Beratende Seelsorge, p. 49 e.v.

³⁴ *J. C. van Schagen*, Al tuimelende, p. 65.

³⁵ b.v. *Kühler-Ross*, Death, the final stage of growth. De titel spreekt in dit opzicht voor zichzelf.

³⁶ b.v. *C. E. Moustakas*, Eenzaamheid, p. 8. Voor een pastorale benadering: *A. Klammer*, Ik heb niemand..., de pijn en de uitdaging van het alleen-zijn.

mensen zich steeds meer onbegrepen en eenzaam gaan voelen, 'van God en mensen verlaten'.

5.212 In *het materiaal* komen we alle genoemde vormen van crisis en isolement tegen. Met name twee groepen springen er uit. De eerste is die van ernstig zieken, de tweede die van weduwen en weduwnaars. Zij vragen veel aandacht van de pastor op de dikwijls moeilijke weg, die zij hebben te gaan³⁷. De tijd die een rouwproces vraagt wordt de betrokkenen door de omgeving niet altijd gegund. Vaak staan zij ook nog zichzelf bij de verwerking in de weg. Vooral het isolement van veel weduwen is schrijnend. Meer dan eens horen we, dat de pastor eigenlijk de enige man is met wie zij contact hebben. We ontmoeten mensen die uitermate traumatische ervaringen moeten verwerken, b.v. omdat hun partner hen in de steek liet of omdat ze betrokken raakten bij een verkeersongeval.

Een enkele *illustratie*:

– *Man*, 53 jr, heeft zojuist van een arts gehoord dat hij niet meer beter kan worden en wordt nu tussen uiteenlopende gevoelens heen en weer geslingerd: „Het is niet te geloven, maar het is waar. (Tranen wellen op). Ik zal wel nooit meer beter worden.” (Hij begint te snikken) ... Oh, het kan nog wel, hoor. Misschien dat ik nog helemaal opknop ... We hadden het (nu somberder) zo mooi kunnen hebben met z'n tweeën. Maar het zal wel niet meer kunnen (vertwijfeld).” (C 4)

– *Vrouw*, 60 jr. Drie jaar geleden verloor zij haar man. Steeds hield ze zichzelf voor: Ik moet flink zijn. Dat moet je toch als gelovige! Nu is ze ingestort en moest voor verpleging worden opgenomen. „Ja, ik heb het lang kunnen volhouden. Iedereen vond mij altijd erg dapper. Maar weet u, ze zien vaak niet dat je het verschrikkelijk moeilijk kunt hebben. En toen ik hierheen moest was ik ook echt helemaal op. Lange tijd heb ik houvast gehad aan het geloof, maar dat leek op het laatst ook wel te verdwijnen. God was zo ver weg. Dan bad ik wel, maar het leek wel of je tegen een muur stond te schreeuwen.” (B 18)

– *Vrouw*, 58 jr, al vijftien jaar weduwe. „In het begin komen ze allemaal bij je langs. Soms dacht ik wel eens: Mensen ik zou willen dat jullie me eens alleen lieten, dat ik eindelijk eens tot mezelf kon komen. Maar na verloop van tijd komt er niemand meer. Ze vergeten je denk ik, of ze hebben het te druk met zichzelf ... Je komt toch wel erg alleen te staan. En op verjaardagen ga je wel op visite, maar het is net of je er niet meer bijhoort. Ze praten over hun gezin, hun kinderen en hun kleinkinderen en als vrouw alleen krijg je het gevoel dat je er niet meer bijhoort. Ik kijk dan steeds op de klok of het al half elf is, dan kan ik naar huis. Nee, het is net of ze geen belangstelling meer voor je hebben. En als je zondags uit de kerk loopt zien

³⁷ Voor de omgang met zieken vooral de in 2.133 genoemde publikaties van *H. Faber*; met rouwendenden, *Polspoel*, a.w.

ze je ook niet. De getrouwen praten alleen maar met getrouwen. Ze kunnen toch wel eens vragen hoe het met je is of zo eens een praatje maken? ... Maar ga ik b.v. eens naast een man zitten, die daar ook alleen zit, dan krijg ik achteraf te horen: Je zoekt zeker ook weer een vriend hè?" (A 94)

Het materiaal geeft ook inzicht in *de samenhang van de verschillende invalshoeken*. Personale problemen als crisisverwerking hebben relationele en sociaal-culturele aspecten, die in zo'n hevige mate tevoorschijn komen dat er in veel gevallen kan worden gesproken van een relatiecrisis, terwijl een bepaalde problematiek soms de vormen van een cultuurcrisis lijkt aan te nemen. In veel gevallen raakt een crisis de mens in zijn ontwikkeling, zijn psyche, zijn godsdienstige beleving, soms zo sterk dat we kunnen spreken van een ontwikkelingscrisis, een neurotische crisis of een geloofscrisis.

5.213 Het *pastoraat* vraagt inzicht in en openheid voor verwerkingsprocessen, waar pastores vrijwel dagelijks mee geconfronteerd worden. Van hen wordt gevraagd dat zij mensen in uiteenlopende situaties en fasen van *verwerking* kunnen *bijstaan*.³⁸ De ander maakt de pastor deel-genoot in wat hem beweegt en de pastor gaat met hem mee, de weg van het proces, soms door een dal van diepe duisternis (Ps. 23). Samen zoeken zij naar de uiterste grens van nabijheid, omdat het onderscheid tussen 'ik' en de 'ander' niet kan en mag worden uitgewist. Samen zoeken zij de nabijheid van de Ander, die zelf de weg van het lijden gegaan is³⁹, ook daar waar Hij zwijgt. Zelfs daar waar de muren van het isolement hoog opgetrokken zijn, zijn soms openingen te vinden om de wereld van de ander binnen te gaan. Ineens kunnen we staan voor de verrassing van de herkenning, waardoor de ander zich verstaan en aanvaard weet.

Tijdens de verschillende fasen van het proces van verwerking worden in het pastorale contact dikwijls de meest existentiële vragen gesteld. De vraag naar de 'zin', de vraag naar het 'waarom'. De verleiding is dan groot deze vragen voorbarig te beantwoorden, alsof wij dat zouden kunnen, terwijl de enige echte mogelijkheid is dat we ze openlaten. Laatst vragen kunnen door geen mens beantwoord worden, al kunnen we onderweg iets van de diepste dimensies van het heil ontdekken, dat hoe dan ook het lijden niet opweegt tegen de heerlijkheid, die over ons geopenbaard zal worden (Rom. 8,18). Dit tégen de ander zeggen is goedkoop, dit mét de ander mogen ontdekken is genade.

Deze vragen moeten ook hierom openblijven, omdat ze worden 'ingekleurd' door de verschillende fasen van het proces. In de fase van 'ontkenning', wanneer mensen zeggen „Je moet je flink houden”, is het bevrijdend te ontdekken dat niemand zich voor God flinker hoeft voor te doen dan hij is. De weg gaat niet zonder tranen. Opstandigheid vraagt echte solidarisering en omgekeerd. Aandringen op berusting zou onmenselijk en bovenal onchristelijk

³⁸ Zie b.v. Switzer, a.w.; Clinebell, a.w., p. 157 e.v.

³⁹ J. C. Schreuder, Overwegingen bij een theologie van het pastoraat, p. 12 e.v.

zijn. Juist de bijbel laat ruimte voor het protest: Ik neem het niet! Mensen, die diep in een depressie geraakt zijn, zijn niet gediend met opbeurende woorden. Zijn wij werkelijk bereid deze weg met de ander te gaan?

→ Bij mensen, die lijden moeten, stuiten we in gesprekken steeds op uitersten, waaraan zij zich vastklampen. „Als ik niet wist, dat dit uit Gods hand mij toekomt”, zegt de een, „dan zou ik het niet kunnen aanvaarden”. „Eén ding”, zegt de ander, „zeg niet dat God er de hand in heeft, dan ga ik gillen”. Beide woorden zijn geen laatste woorden in de voorlopigheid van deze bedeling, die getekend is door de dialectiek van kruis en opstanding. Het geloof beweegt zich altijd in de spanning van beide momenten, maar het vraagt veel om daar met de ander iets van te ontdekken.

Deze vragen worden niet in de laatste plaats opgeroepen door het feit, dat de pastor representant is van Christus en zijn gemeente. Durft hij zelf in deze spanning te staan? Hoe gaat hij om met gevoelens van verbijstering en onmacht als die hem overvallen? Zo vaak zien we in gesprekken dat vooral dergelijke gevoelens onze houding bepalen. We blijken niet bereid te zijn met de ander op weg te gaan, niet één mijl, laat staan twee. Dat laatste kan alleen vanuit die hoop die het onmogelijk maakt te spreken van 'hopeloze gevallen'. Dat een pastor werkt vanuit de gemeente van Christus kan openheid scheppen naar nieuwe relaties, waarin een mens ontdekt dat hij meer dan één broeder heeft binnen de gemeenschap van de kerk.

5.22 *Relationele problemen*

Relationele problemen ontmoeten we in de vorm van optredende spanningen en conflicten tussen mensen, waardoor hun onderlinge relaties verstoord en verbroken dreigen te worden.

5.221 De *problematiek*, waar we via het pastoraat mee in aanraking komen, heeft vooral betrekking op de relatie *man-vrouw* en de verhoudingen binnen *het gezin*, hoewel we ook andere relaties en vormen van samenleven tegenkomen. Doordat pastores mensen opzoeken in hun eigen omgeving zijn zij, met huisartsen, vaak de eersten die hier met problemen geconfronteerd worden. Dat laatste is, volgens onze gegevens, in toenemende mate het geval.

Hieruit kan uiteraard niet worden gekonkludeerd dat intermenselijke verhoudingen thans zoveel slechter zouden zijn dan vroeger. Wel kunnen een aantal factoren worden genoemd, die wijzen op een afnemende stabiliteit en een grotere kwetsbaarheid van huwelijk en gezin in onze samenleving.

Vergeleken met het begin van deze eeuw is het aantal echtscheidingen zes maal zo groot geworden. De meeste echtscheidingen hebben plaats in de eerste tien jaar van het huwelijk en na een huwelijk van meer dan twintig jaar. Huwelijken die op zeer jonge dan wel op ver gevorderde leeftijd gesloten zijn en die waarin sprake is van een aanzienlijk leeftijdsverschil tussen de partners

lopen het meeste gevaar om te stranden.⁴⁰ Daar komt dan bij dat men tegenwoordig op jeugdiger leeftijd trouwt en ook dat er sprake is van meer trouwen en hertrouwen dan voorheen⁴¹. Het huwelijk wordt niet minder begeerd dan vroeger en mede daardoor wordt de positie van de ongehuwden in de samenleving er niet gemakkelijker op⁴².

Belangrijker is misschien wel de veranderde beleving van de huwelijksrelatie. Het huwelijk heeft zijn economische functie grotendeels verloren⁴³. Ook zijn man en vrouw meer gelijkwaardige partners geworden en zijn de traditionele rolpatronen sterk veranderd. Wanneer het oude formulier voor de kerkelijke huwelijksbevestiging, behalve liefde en trouw van beide kanten, van de man vraagt zijn vrouw te onderhouden en van de vrouw vraagt haar man te gehoorzamen, te dienen en te helpen, zien wij hierin thans vooral een weerspiegeling van een verouderd cultuurpatroon en allerm minst een gebod van God. De feministische beweging wijst er voortdurend op hoezeer de vrouw in sociaal en maatschappelijk opzicht nog altijd een achterstand heeft. Veranderingen beogen de bevrijding van vrouw en man beiden⁴⁴. Gezien hun opleiding, maar ook door veranderingen in de gezinssituatie, hebben steeds meer gehuwde vrouwen behoefte aan een eigen leven, een eigen werkkring. Het is duidelijk dat deze ontwikkelingen hogere eisen stellen aan de kwaliteit van de liefdesrelatie zelf. Bijkomende motieven als behoefte aan geborgenheid en een goede maatschappelijke positie, lijken in een volwassen relatie minder een rol te gaan spelen.

Het gezin is, anders dan vroeger, veelal het kleine gezin met een of twee kinderen, wonend in een van de vele, dikwijls tamelijk uniforme, nieuwbouwwijken, in een flat of eensgezinswoning. Allerlei factoren hebben op deze ontwikkeling invloed gehad. Anders dan vroeger en hier en daar nog op het platteland, is het gezin niet meer een produktieeenheid. Leefwereld en dagelijks werk zijn veelal gescheiden. De ruimte is in een overbevolkt land beperkt. De mogelijkheden van anticonceptie hebben algemeen ingang gevonden. Een van de gevolgen is dat veel ouders zelf nog betrekkelijk jong zijn en bij wijze van spreken nog een heel leven voor zich hebben, wanneer hun opgroeiende kinderen het ouderlijk huis verlaten. Tegen deze achtergrond laat zich het

⁴⁰ Echtscheidingen in Nederland 1900-1974, uitg. Centraal Bureau voor de Statistiek.

⁴¹ C. van Emde Boas e.a., De ongehuwden, p. 69. In 1930 was het percentage ongehuwde mannen en vrouwen tussen 20 en 24 jr resp. 89,6 en 75,4%, in 1973 resp. 72,5 en 45,4%.

⁴² Voor cijfers over de daling van het aantal ongehuwden in de verschillende leeftijden, van Emde Boas, a.w., p. 66 v. In de leeftijd van 30-34 jr was het percentage ongehuwde mannen en vrouwen in 1829 resp. 31 en 29, 4%, honderd jaar later was dit 21,2 en 21,6%, in 1973 13,2 en 7,9%.

⁴³ J. G. Lemaire, Echtpaar therapie, p. 32.

⁴⁴ Zie voor een theologische bijdrage aan deze discussie: A. J. Jelsma, Tussen heilige en helleveeg; Als vrouwen aan het woord komen, RhW, jg. 19, 2.

spreken over het isolement van het moderne gezin verklaren⁴⁵. Maar tegelijk worden aan het gezin (in de zin van de privéwereld) kwalitatief vrij hoge eisen gesteld, b.v. de 'vluchtheuvel' te zijn, waar men op adem kan komen temidden van de vele spanningen van het leven.

Deze kleine schets werpt enig licht op de problemen waar we voor komen te staan. Steeds duidelijker wordt hierbij dat relaties geen optelsom vormen van een aantal individuen, maar *als relatie* een eigenheid vormen en een eigen gedragspatroon vertonen. Anders gezegd: een relatie moet benaderd worden niet als produkt van *intra-* maar van *inter*individuele processen⁴⁶. Symptomatisch gedrag is de manier waarop men met elkaar omgaat, zoals *P. Watzlawick* e.a. het uitdrukken: „psychiatric symptoms are viewed as behavior appropriate to an ongoing interaction”.⁴⁷ We komen te staan voor ingeroeste en ingesleten communicatiepatronen. Het gezin dient dan vooral 'als groep' benaderd te worden. Zo kunnen we met *H.-E. Richter* spreken van 'Patient Familie', het gezin als patiënt⁴⁸. Hij begint zijn boek met een sprekend voorbeeld, waarbij een kind als probleemgeval naar voren geschoven wordt, terwijl de storing primair zit in de relatie tussen beide ouders, waardoor het hele relatiepatroon ziek geworden is. De verhoudingen binnen een gezin kunnen een structuur vertonen waarbij b.v. de een zich aan de anderen aanpast ter wille van de lieve vrede en een ander, die zich evenzeer bedreigd voelt, zich in een eigen wereldje terugtrekt. Het ene gezin is open naar de omgeving, het andere lijkt op een vesting. Zo ontstaat er een evenwicht waarin ieder een eigen 'modus vivendi' gevonden heeft. Het ene kind identificeert zich met het verwachtingspatroon van de ouders, het andere krijgt de rol van 'het zwarte schaap' toebedeeld. Wanneer binnen een huwelijk man en vrouw uit elkaar groeien komt een proces van beeldvorming op gang, waarin beiden zich niet zozeer meer afzetten tegen elkaar dan wel tegen het beeld dat men zich in de loop der tijd van elkaar gevormd heeft. Bij deze beeldvorming spelen dikwijls gevoelens van teleurstelling een rol, die voortkomen uit het verwachtingspatroon waarmee men een relatie aanging. Vaak blijkt dat de partnerkeuze zelf, vooral als deze op jonge leeftijd gemaakt is, eenzijdig bepaald werd door een eigen 'tekort'. Wanneer een of beide partners doorgroeien naar een grotere mate van volwassenheid, groeien ze in hun relatie verder uit elkaar. Dergelijke processen zijn kenmerkend voor de problematiek waar we op stuiten.

Een eigen spanningsveld is dat tussen ouders en opgroeiende kinderen, omdat de vanzelfsprekendheid waarmee tot voor kort kinderen de levenspatronen van hun ouders overnamen, bezig is te verdwijnen. De kloof tussen de generaties

⁴⁵ Bv. *M. van Beugen*, in: *Ik, jij, wij allemaal*, p. 208.

⁴⁶ *W. W. F. Schaper*, in: *Psychotherapie in Nederland*, p. 179.

⁴⁷ *P. Watzlawick*, e.a., *Pragmatics of human communication*, p. 47.

⁴⁸ *H.-E. Richter*, *Patiënt Familie*. Vgl. ook *S. Minuchin*, *Gezinstherapie*.

wordt dieper⁴⁹. Gezagsverhoudingen maken een crisis door, van statisch en vertikaal naar dynamisch en horizontaal⁵⁰. Er is een spanning gegroeid tussen formeel en inhoudelijk gezag, tussen autoriteit en authenticiteit. Waar ouderen zich terugtrekken op formele kaders, vragen jongeren naar de zin en het waarom van bepaalde dogma's en regels. Veel ouderen hebben nooit geleerd zichzelf deze vragen te stellen. Dit konflikt, dat niet in de laatste plaats cultureel bepaald is⁵¹ en waar kerk en geloof in delen⁵², heeft iets tragisch in zich. „Het protesteren tegen het gezag is in wezen een roep om gezag, want zonder gezag kan de mens en zeker de jonge mens het niet stellen.”⁵³ Maar veel ouderen zijn niet bij machte als authentieke autoriteit te functioneren.

5.222 In het *materiaal* zijn deze spanningen en conflicten in ruime mate terug te vinden. De hulp van pastores lijkt nogal eens te worden ingeroepen omdat de drempel t.a.v. hulpverlenende instanties hoog is, waarbij we maar zwijgen over de lange wachtlijsten. Bij huwelijksmoeilijkheden nemen vrouwen makkelijker het initiatief tot een gesprek dan mannen, die nogal eens het gevoel hebben zelf te hebben gefaald of zich gemakkelijker met een bepaalde modus vivendi tevreden stellen⁵⁴. Bij moeilijkheden in een gezin zijn het ook wel de kinderen die b.v. op catechisatie de pastor deelgenoot maken van hun angst.

Vaak vormt de beleving van het geloof de invalshoek voor het gesprek. Men heeft, om met Petrus te spreken, ervaren dat de gebeden belemmerd worden (1 Petr. 3,7) en vraagt zich af wat hiervan de reden kan zijn. Meestal is de onderlinge communicatie dan al veel eerder verstoord geraakt. Veel ouders worden gekweld door schuldgevoelens, wanneer hun kinderen van de kerk of van het geloof vervreemden. Hebben zij gefaald? Ze worden daardoor bepaald bij eigen onzekerheden, de soms schokkende ervaring van de onvanzelfsprekendheid van het geloof.

Zij zijn opgegroeid bij 'waarheden' die onaantastbaar leken, maar het nu blijken te begeven.⁵⁵ Zij hebben moeite hun eigen geloof te verwoorden en daarbij open te staan voor gesprek. „Je moet het je kinderen voorleven,” hoor je dan, maar ook dat kan een verwoording van eigen onmacht zijn, net als het gezegde dat je „je kinderen moet vrijlaten”.

Een enkele illustratie:

⁴⁹ Enkele nederlandse onderzoeken: J. Goudsblom, *De nieuwe volwassenen* (1959) en recent G. C. de Haas, *Die jeugd van tegenwoordig* (1975).

⁵⁰ L. M. Thomas, *Gezag en ongezeglijkheid*, p. 14.

⁵¹ H. Faber, *Cirkelen om een geheim*, p. 283 e.v.

⁵² De Haas, a.w., p. 62 e.v.

⁵³ De Haas, a.w., p. 34.

⁵⁴ Zo ook: H. E. Richter, *Lernziel Solidarität*, p. 30 e.v.

⁵⁵ Ik heb de indruk dat dit vooral in gereformeerde en katholieke kring een sterke rol speelt, vgl. G. Heitink en H. Hogenhuis, *Kerk en jongeren*, p. 66 e.v., 169 v.; G. Bomans en M. van der Plas, *In de kou*, p. 5 e.v.

– *Echtpaar*, begin 30. In een toevallig contact met de pastor brengt de vrouw onverwacht en emotioneel het voor haar onbevredigende in hun huwelijk naar voren. De man is zich nergens van bewust: „Ik heb altijd het idee gehad, dat ons huwelijk heel anders is dan dat van mijn ouders. Ik heb altijd geprobeerd om het anders te hebben... Ik wou het niet zo hebben... Ik heb zoveel mogelijk geprobeerd het samen te doen; we hebben het altijd fijn gehad.” De vrouw is hier niet meer mee tevreden: „Maar komt dat niet omdat ik mijn eigen identiteit heb opgeofferd? Over de jaren heb ik mijzelf aangepast aan jou... Ik heb mezelf steeds aangepast en omgebogen. Maar daar ben ik nu niet meer tevreden mee.” (C 5)

– *Ouder echtpaar*, waarvan de vrouw ziek is, ontvangt de pastor. Wanneer de man per ongeluk een theekopje laat vallen, slaat de vlam in de pan. De vrouw: „Ik laat nooit het achterste van mijn tong zien hoor, maar soms heb ik zo'n moeite met hem hè? Hij zegt alles zo hard en hij maakt het niet waar, daar heb ik zo'n verdriet van... Daardoor hebben we ook zo'n last met de kinderen. Het is wel gebeurd dat de kinderen alleen kwamen als ze wisten, dat hij niet thuis was.” In het vervolg blijkt hoe beiden steeds elkaars zwakke plek opzoeken. De vrouw is erg netjes, waardoor de man zich als kind behandeld voelt en gaat rebelleren. De vrouw slaat dan terug, waarbij ze de man verwijt wel vroom te praten maar er niet naar te leven. Dit maakt hem machtelozer, agressiever etc., een vicieuze cirkel. (A 105)

– *Vrouw*, 25 à 30 jr, gehuwd met noord-afrikaanse gastarbeider. „Ja, hij is Islamiet, dat geeft nog wel eens moeilijkheden op geloofsgebied. We geloven wel beiden in één God, dat hebben we gemeenschappelijk, maar hij wil niets van Jezus weten. Aan de andere kant geloof ik ook wel dat Mohammed een profeet geweest is... Als we het erover hebben, krijgen we altijd ruzie.” De grond van de spanning is vooral, dat de man de vrouw beschouwt als 'bezit' en haar vrijheid beknot: „Mijn man vindt het denk ik ook niet goed, dat u hier zomaar zit, terwijl hij er niet bij is.” (A 113)

– *Moeder*, midden veertig, maakt zich zorgen over haar zoon: „Ja W is een goede jongen, we kunnen goed met hem praten. We praten wel eens over naar de kerk gaan. De laatste tijd gaat hij nooit meer... Ja, hij gaat wel naar catechisatie, helemaal uit zichzelf en hij is onlangs naar een jeugddienst geweest... Ja, hij gaat graag naar catechisatie, daar wordt tenminste over allerlei dingen gepraat en gediscussieerd zegt hij... Dat vinden we ook fijn, maar hij zegt: Ik ga niet naar de kerk want het doet me daar niets en als ik alleen voor jullie ga, dan is dat huichelachtig.” (B 44)

– *Meisje*, 20 jr, heeft veel kritiek op haar vader. Hij is autoritair, vindt zij, ook in godsdienstig opzicht, maar hij leeft er zelf niet naar. „Dat vind ik zo erg bij mijn vader, al dat getheoretiseer over de verzoening, dat is allemaal wel leuk en ook wel nuttig, denk ik, maar de praktijk... je kunt wel zeggen, maar dan moet je ook wat doen. Hij wil nooit ouderling worden of zo en dat vind ik verkeerd... Wel altijd afgeven op anderen, maar nooit zelf iets doen, daar kan ik niet tegen... Ik kan dat gewoon niet uitstaan, wel altijd mooie verhalen, maar de praktijk, ho maar. De liefde hoort toch ook bij het geloof?” Ze klaagt dan over ruzies, handtastelijkheden, drank etc. (A 111).

Steeds zien we *samenhang met de verschillende invalshoeken*. Verstoorde relaties hebben hun weerslag op mensen en worden mee beheerst door sociale omstandigheden. In huwelijk en gezin spelen vragen rond de menselijke ontwikkeling, kunnen patronen neurotiseren en kan de beleving van het geloof hieronder lijden.

5.223 Het *pastoraat* vraagt inzicht in relatiepatronen en communicatieprocessen waarin mensen verstrikt kunnen raken. Wanneer twee mensen tegenover elkaar staan, staan 'werelden' tegenover elkaar, d.w.z. twee uiteenlopende belevingswerelden, twee vanuit verschillende ervaringen en levensgeschiedenissen ingetekende referentiekaders. Ieder mens is op zijn wijze geconditioneerd en daarin onvrij in zijn reageren.⁵⁶ Zal men elkaar werkelijk kunnen verstaan? In een eerste contact, waarbij een gesprek met de partners afzonderlijk de voorkeur kan hebben, komt meer dan eens een stroom van verwijten en opgekropte gevoelens los. Eenmaal in rustiger vaarwater, kan de pastor een bijdrage leveren tot *verhelderen* van de gerezen problemen.⁵⁷ Dit is nodig vanwege de gegroeide beeldvorming over en weer, waardoor men elkaars werkelijke gevoelens niet meer kan horen of wil honoreren. De pastor treedt op als tolk, opdat de een werkelijk verstaat wat de ander zegt⁵⁸. De door *E. Berne* ontwikkelde en vooral door *Th. A. Harris* verbreide methode van de 'Transactional Analysis' biedt goede mogelijkheden om mensen te laten ontdekken door welke psychische mechanismen hun relatie wordt bepaald.⁵⁹ Komt er voor het eerst of opnieuw een gesprek op gang, dan kan de pastor zich in de loop van de gesprekken via beperking van zijn interventies steeds meer terugtrekken, waarbij de betrokkenen leren hun problemen zelfstandig te verwerken. In een aantal gevallen zal de pastor vooral als brug fungeren om mensen door te verwijzen naar andere hulpverlenende instanties.

In het pastorale gesprek zien we, dat de relatie door de geloofsbeleving van de betrokkenen wordt ingekleurd. In de relatie man-vrouw en die van ouders-kinderen beroept men zich nogal eens op het zevende resp. vijfde gebod van de dekalog. Het is van belang in te zien, dat deze geboden in het teken staan van de bevrijding uit het diensthuis. Ze vormen geen juk, maar een appèl om als bevrijde mensen te leven. Zo moet het kunnen! In de relatie ouders-kinderen, waarin verheldering ook zo'n belangrijke rol kan spelen, zal in het contact met de ouders het inzicht moeten groeien dat kinderen alleen in vrijheid tot een echte eigen keuze kunnen komen en dat er in de geloofsopvoeding in die

⁵⁶ Vgl. *R. Riess*, *Seelsorge*, p. 113 e.v., met name p. 125.

⁵⁷ *Clinebell*, a.w., p. 96 e.v.

⁵⁸ *C. H. Lindijer*, *Verzoening in het pastoraat*, in PT 2, p. 356.

⁵⁹ *E. Berne*, *Transactional Analysis in Psychotherapy*; id., *Games people play*; *Th. A. Harris*, *I'm ok you're ok*.

zin grenzen zijn aan onze menselijke verantwoordelijkheid. Zo komt er ruimte voor de geloofsvraag als gezamenlijke vraag van ouders en kinderen.

Bemiddelend in een relatie worden aan de pastor hoge eisen gesteld wat betreft de zakelijkheid⁶⁰ van zijn optreden, wat o.a. tot uitdrukking komt in onpartijdigheid. Niet alleen omdat het echtpaar waarmee hij spreekt hem op dit punt uiterst kritisch volgt, maar vooral omdat hij zelf gemakkelijk geneigd is zich met de 'onderliggende partij' te identificeren. In plaats van te verhelderen laat hij zich verleiden tot beoordelen en het stellen van de schuldvraag. Dit gevaar dreigt vooral wanneer in een huwelijk een z.g. derde in het spel is, iets wat meestal geen oorzaak maar gevolg van de breuk is. Juist als pastores moeten we beseffen, dat het oordeel ons niet toekomt (bv. 1 Kor. 4,5), maar dat in de weg der verheldering wat in het duister verborgen is – zoals Paulus zegt – aan het licht komt en de raadsragen der harten openbaar worden. Schuld kan men alleen zelf ontdekken en belijden en zo een nieuw begin maken. Dan beseft een pastor hoezeer hij staat in de dienst der *verzoening*. Het werkwoord dat hier geldt (verzoenen) betekent niet de weg van de minste weerstand kiezen. *Verzoening* doet altijd pijn.⁶¹ Er loopt bloed uit. Deze pijn kan inhouden, dat we eerlijk voor God moeten uitspreken dat het beter is uit elkaar te gaan, maar ook dat we het offer moeten brengen samen verder te gaan, hoe dan ook. In alle gevallen is verzoening niet de makkelijkste, maar de moeilijkste weg. Een beslissing, die genomen wordt 'coram Deo'.

5.23 Sociaal-culturele problemen

Sociaal-culturele problemen hangen samen met onze in technisch opzicht hoog ontwikkelde en geïndustrialiseerde westerse samenleving in een land als Nederland, behorend tot de tien rijkste landen ter wereld.

5.231 De *problematiek* die door bovenstaande zin min of meer verhuld wordt, heeft niet alleen betrekking op de z.g. 'afvallers', de mensen die tussen de raderen van dit veeleisende systeem bekneld raken maar vooral op een proces van *vervreemding*, zoals dit in brede kring ervaren wordt. De structuren van onze samenleving groeien uit tot bovenpersoonlijke machten, wat ten koste gaat van de mens in zijn relatie tot de natuur en de cultuur, in zijn betrokkenheid op waarden, zijn creativiteit en emotionaliteit, zijn innerlijk leven. Welvaart is nog geen welzijn. Zo laat zich het beeld van onze utilitaristische cultuur, in enkele zinnen schetsen⁶². Juist in deze cultuur vragen velen opnieuw, soms haast wanhopig, naar de zin van het leven.

Deze problematiek is niet van vandaag of gisteren, maar werd in de veertiger

⁶⁰ Vgl. voor het begrip zakelijkheid, J. Firet, Het agogisch moment, p. 270 e.v.

⁶¹ Lindijer, a.w., p. 358; H. Wiersinga, Verzoening als verandering, p. 70 e.v.

⁶² J. Weima, Wat willen wij met de toekomst doen? Cultuurpsychologische beschouwingen rond het thema mens en natuur.

jaren van de vorige eeuw al gesignaleerd door *K. Marx* in wat hij noemt de 'Entfremdung des Menschen', die ten diepste 'Selbstentfremdung' inhoudt, zoals deze mens leeft in een verscheurde wereld waarin zijn menselijkheid te gronde gaat.⁶³ Ook *S. Freud* had oog voor de verminkende invloeden, die de mens van de cultuur ondergaat.⁶⁴ Hoewel de z.g. humanistische psychologie geneigd is tot abstraheren van sociaal-strukturele factoren, zijn er zoals *J. Weima* laat zien, met name onder invloed van *E. Fromm*, belangrijke overeenkomsten met het marxistisch denken t.o.v. de vervreemding aan te wijzen.⁶⁵ *J. H. van den Berg* is van mening, dat de samenleving als zodanig verantwoordelijk is voor neurosen, die dan ook beter sociosen genoemd kunnen worden.⁶⁶ In onze tijd is het vooral de z.g. stroming van de 'anti-psychiatrie' (6.23) met als voornaamste nederlandse vertegenwoordiger *J. Foudraine*⁶⁷, die wijst op de gevaren van het medische model in de psychiatrie, dat een harmoniemodel is en er van uitgaat dat de 'normale' mens de 'aangepaste' mens is, die de strijd tegen de vervreemdende strukturen van de samenleving heeft opgegeven.

Dit signalement wordt beklemmend wanneer we onderkennen hoezeer de kerk wordt gezien als medeschuldige aan bepaalde ontwikkelingen. Zij houdt de religie in stand, door *K. Marx* als opium en door *S. Freud* als neurose van de hand gewezen.⁶⁸ Zij staat aan de kant van de machthebbers en niet aan die van de onderdrukten.⁶⁹ Zij heeft cultuurpatronen ingrijpend beïnvloed, waarbij b.v. gewezen wordt op de bijdrage van het Calvinisme aan een z.g. prestatie-maatschappij.⁷⁰ In alle kritiek zitten belangrijke elementen van waarheid. De laatste tijd komt hier als kritiek bij (een kritiek die ook het pastoraat raakt) dat de kerk mee verantwoordelijk is voor een opdelen van het leven in een publieke sfeer en een private sfeer, waarbij niet alleen de mensen zich steeds meer in hun privéwereld terugtrekken, maar ook de godsdienst zich aan privatisering schuldig maakt.⁷¹ Dit samengevoegd met de nadruk die gelegd wordt op de 'vertroostende funktie' van de kerk in tegenstelling tot haar 'uitdagende funktie', een onderscheid dat ontsproten is aan het amerikaanse onderzoek van

⁶³ *J. C. van Dongen*, Vervreemding en dienst, p. 7 e.v.

⁶⁴ *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur, G.W. XIV, p. 419 e.v.

⁶⁵ *Weima*, a.w., p. 49 e.v.

⁶⁶ *J. H. van den Berg*, Dieptepsychologie, p. 205.

⁶⁷ *J. Foudraine*, Wie is van hout?

⁶⁸ Over Marx en de religie: *H. M. M. Fortmann*, Als ziende de onzienlijke, I, p. 108 e.v., II, p. 296 v.; *Van Dongen*, a.w., p. 21 e.v. „De bekende zin dat de religie Opium des Volks is, is niet primair uit ongeloof, ook niet uit kritiek op een priesterklasse met middelen van bedrog, maar uit een nuchter constateren van een historisch onontkoombare situatie en stellig ook uit bezorgdheid voor de mens te verklaren”, p. 22. Over de religiekritiek van Freud: zie 3.151.

⁶⁹ Zie b.v. de bundel Kerk en revolutie i.v.m. het congres 'Kerk en maatschappij' van de Wereldraad van Kerken en verder 8.145.

⁷⁰ b.v. *O. Jager*, Bevrijde tijd, p. 99 e.v.

⁷¹ *G. Dekker*, De mens en zijn godsdienst, p. 34 e.v.; id., Gekerkerd geloof, p. 14 e.v. (zie ook: 8.121).

Ch. Y. Glock e.a.,⁷² leidt volgens *G. Dekker* tot een 'vertrossing' van godsdienst en kerk, waaronder in het algemeen verstaan wordt „dat geheel van behoeften van de mensen aan afgrenzing van hun wereld en aan probleemloosheid, alsmede van de activiteiten die aan het bevredigen van deze behoeften vorm geven.”⁷³

Om deze redenen is het noodzakelijk menselijke situaties niet alleen individueel en relationeel, maar ook sociaal-cultureel te benaderen d.w.z. 'als sociaal-cultureel veld'. Elk onderscheid dat zo gemakkelijk gemaakt wordt tussen 'mensen' en 'structuren' moet daarbij worden afgewezen, zoals b.v. *H. J. Clinebell* en *H. Seifert* stellen: „It is clear that both the focus on helping individuals and the focus on working to change person-damaging social conditions are indispensable aspects of the mission of the church.”⁷⁴ 'Personal growth' en 'social change' dienen op elkaar in te werken. Te gemakkelijk vervallen we enerzijds in een nieuw piëtisme, gevoed door de psychologie, of anderzijds in een wettisch, soms dwangmatig of radeloos, aktivisme. Zo groeien de profetische en priesterlijke functie van de kerk uiteen.

Wanneer we ons hier even bij het gesignaleerde spraakgebruik aansluiten, moet erkend worden dat beide eenzijdigheden voor de hand liggen. Een zich concentreren op het individu is daarom legitiem, omdat ieder mens een uniek wezen is en alle aandacht waard. Toch is het veel gehoorde adagium, dat de vernieuwing van de mens als vanzelf leidt tot verandering van de samenleving, zoals men in opwekkingskringen nogal eens hoort, te naïef. Een zich richten op verandering van maatschappelijke structuren is hierin legitiem, dat menselijker structuren meer ruimte tot ontplooiing geven, maar het optimisme in maatschappij-kritische kringen, dat nieuwe structuren andere mensen zullen voortbrengen⁷⁵ is te optimistisch. Noch de hardheid van sociale structuren, noch afweerpatronen als intrapsychische structuren – immers ook hier kan van structuren gesproken worden – mogen onderschat worden. Wat het eerste betreft heeft *A. W. Kist* aangetoond, hoezeer structuren bovenpersoonlijke en depersonaliserende machten vormen, doel in zichzelf, totalitair en oncontroleerbaar,⁷⁶ hoewel deze karakteristika een té ontologische voorstelling kunnen geven, want in de sociale werkelijkheid gaat het om nog niet afgeronde en onderling vaak tegenstrijdige processen, met verschillende gradaties.⁷⁷ Daarom

⁷² *Ch. Y. Glock*, e.a., To comfort and to challenge – a dilemma of the contemporary church.

⁷³ *Dekker*, geloof a.w., p. 12. Hij acht het onderscheid van Glock voor onze situatie niet bruikbaar en spreekt zelf van de ideologische werking en de utopische werking van de godsdienst.

⁷⁴ *H. J. Clinebell* en *H. Seifert*, Interdependence of the Pastoral and the Prophetic, p. 30, P. Ps. nov. 1969, p. 7; id., Personal Growth and Social Change, p. 13.

⁷⁵ *Fortmann*, a.w., I, 120 e.v.

⁷⁶ *A. W. Kist*, Antwoord aan de machten, p. 267 e.v.

⁷⁷ *Kist*, a.w., p. 269.

moeten we ons rekenschap geven van ons 'antwoord aan de machten', zodat mensen tegen hun situatie zijn opgewassen en de machten als structuren tegemoet getreden worden.

[Over de verandering van 'mensen' en 'structuren' schrijft D. Sölle: „Gesellschaftliche Änderungen ermöglichen die Veränderung von Menschen; bestimmte Verhaltensformen z.B. der Konkurrenz, des Leistungsdrucks, der Bezogenheit auf die jeweiligen Statussymbole können abgebaut werden, wenn die Umwelt nicht mehr zu solchem Verhalten nötigt. Es ist sicher Unrichtig, wenn man in Abkehr von älteren, individualistisch orientierten Hoffnungen der Menschen, die sich auf 'Umkehr' richteten, meint, dass die Institutionen den Menschen 'machen' und strukturelle soziale Veränderung also den neuen Menschen von selber hervorbringe. Ein kritisches Denken kann hier nur negativ formulieren: unter bestimmten sozialen Umständen ist ein befreites und befreiendes Verhalten so gut wie ausgeschlossen. Es gibt Unterkünfte, die die Mutter-Kind-Beziehung systematisch zerstören; es gibt Organisationsformen der Arbeit, die das Verhältnis des Starken zum Schwachen darwinistisch definieren und also Fähigkeiten, wie Hilfsbereitschaft, Mitleid oder Fairness, als für die Produktion unerwünscht verkümmern lassen. Werden die Bedingungen geändert, also die Unterkünfte menschenwürdig, die Organisationsformen kooperativ, so sind die Bedingungen der Möglichkeit eines anderen Lebens gegeben; nicht mehr, aber auch nicht weniger.“⁷⁸

5.232 In het *materiaal* ontmoeten we mensen, die tussen de wielen zijn geraakt. Druk van buitenaf leidde tot 'stress'. We stuiten op eigentijdse kwalen van psychosomatische aard.⁷⁹ We ontmoeten mensen, die als gevolg van de economische situatie zonder werk zijn geraakt en zich dit persoonlijk erg aantrekken.

Steeds sterker horen we thema's als milieu, nieuwe levensstijl en ontwikkelingsamenwerking in gesprekken doorklinken. Vaak beluisteren we een eerlijke onvrede met ontwikkelingen in dit opzicht, die leidt tot echte keuzen, b.v. voor deelname aan bepaalde actiegroepen of voor maatschappijhervorming in socialistische zin. Soms horen we een zo emotionele identifikatie met b.v. de derde wereld, dat het niet verwondert wanneer blijkt dat eigen onmacht of eigen 'underdog'-gevoelens hierbij een grote rol spelen.

Ook de afwijzing en harde veroordeling van dergelijke ontwikkelingen komt veel voor in de vorm van een krampachtig willen vasthouden aan de status quo. Maar het maakt groot verschil of deze voortkomt uit een gewetenloze zelfhandhaving, waarin racistische vooroordelen doorklinken dan wel uit een 'struggle for life' b.v. in de nood van een kleine zelfstandige, die met moeite het hoofd boven water kan houden.

Wanneer mensen – en dit geldt voor progressief en conservatief – hetzelfde

⁷⁸ D. Sölle, Politische Theologie, p. 77 v.

⁷⁹ In het pastoraat heeft de psychosomatiek nog betrekkelijk weinig aandacht gekregen. Een bijdrage levert H. Faber, De pastor in het moderne ziekenhuis, p. 121 e.v.

zeggen, is dit nog niet hetzelfde. Dat hangt af van wie het zegt, van zijn beleving, zijn referentiekader. Des te moeilijker wordt het wanneer situaties en posities met argumenten van geloof worden ondersteund. Dan maakt het een groot verschil of we hierin een echte evangelische bewogenheid horen doorklinken, dan wel een ideologisering van het eigen standpunt. Voor elke mening is immers wel een tekst te vinden.

Een enkele illustratie:

– *Jonge vrouw*, 25 à 30 jr verwoordt haar ambivalente gevoelens met betrekking tot onze samenleving: „Je zou op een andere wijze willen leven, maar het kan niet... Je weet dat je sober moet leven en toch heb je een koelkast en een televisie. Misschien zou je best zonder kunnen maar als iedereen het heeft gaat het niet. Je zou het met meer mensen moeten doen. Een soort commune of zoiets. Maar dan mis je weer de privacy.” (A 61)

– *Man*, 30 jr is ontslagen en denkt dat z'n gezondheid hierbij een rol heeft gespeeld: „Op de dag dat we de brief kregen, waarin stond dat ik niet meer hoefde terug te komen, was ik er kapot van hè. We dachten nu gaat het weer de goede kant uit. En dan sta je weer op straat. En ik kan er zo slecht tegen, om de hele dag bij huis te zijn, maar ja, we hadden niets zwart op wit. Ik heb al wel tien keer gesolliciteerd, maar het werd steeds niks. Welke baas neemt je nou als je ziek bent? ... Tot 's avonds acht uur moet ik binnen blijven. Zolang kan de controlerend geneesheer komen. En dan is de dag al zowat om hè?” (A 133)

– *Man*, middelbare leeftijd, heeft een zaak. Klaagt zijn nood: „In deze chaos kun je niet meer eerlijk zaken doen, anders ga je er onderdoor. Iedereen doet mee. Het is onmogelijk te leven zoals de dominee ons voorhoudt... Ja, als je niet met je neus in de boeken zit, maar in de keiharde maatschappij staat, dan houd je het niet vol met zo'n regering. Ik ben A.R. geweest, ik ben tegen de liberalen, maar de volgende keer dan weet ik het nog niet... Of je nu X of Y hebt, ze laten ons in de steek. De volgende keer stem ik op de liberalen, dat is voor ons kapitalistische mensen het beste, het gaat niet meer.” (Aa 54)

– *Man*, 27 jr: „Ik ben naar het leerhuis geweest bij de gereformeerden. Dat was heel erg goed. Toen het afgelopen was zei iedereen: 'Tot volgend jaar'. Wat, heb ik toen gezegd, ik leer hier dingen over recht en gerechtigheid, die haaks staan op de kerkelijke praktijken, daar wil ik over praten. De dominees zeiden toen, dat wij de rust in de gemeente niet moesten verstoren. Later kregen wij bezoek van de ouderling, die zei dat wij maar beter konden opstappen. Dat hebben we toen gedaan, hoewel wij dat moeilijk vonden i.v.m. onze opvoeding en bovendien wilden wij wat doen in de gereformeerde kerk.” (Aa 56)

– *Man*, 36 jr. „De ruimte voor de onderneming wordt minder, nu we zo langzamerhand een socialistische staat worden. De lasten vliegen de pan uit, vooral de sociale voorzieningen. Daar moest de kerk eens op letten. Over ethische waarden gesproken! ... Ik vind dat de kerk boven de partijen moet

staan, die moet de verzoening prediken... Van de kerk moet het Woord uitgaan... En ik kom in de kerk om wat goeds te horen, om de problemen van mijn werk achter me te laten... Ik wil een goede schriftuitleg horen en dat men zich meer bekommert om de mensen die in de kerk zitten." (Aa 85)

Ook hier zien we de *samenhangen*. Sociaal-culturele problemen werken door in relationeel en persoonlijk opzicht. Ze kunnen samenhangen met de menselijke ontwikkeling, in b.v. de verschillende keuzen van jongeren en ouderen, 'socio's' (J. H. van den Berg) veroorzaken, en mensen doen twijfelen aan de zin van hun bestaan, ten diepste aan God zelf.

5.233 Een modern *pastoraat* is niet zonder engagement in de veranderingen in de maatschappij en de kerk te denken.⁸⁰ Dit dient in de eerste plaats tot uitdrukking te komen in een oprechte solidariteit met mensen en minderheden, die zich in onze samenleving uitgerangeerd voelen en dit als onrecht ervaren. Pastoraat krijgt hierbij een verbreding tot diakonaat, waarbij ook samenwerking gezocht kan worden met instellingen voor maatschappelijk werk en actiegroepen, om niet alleen de slachtoffers bij te staan maar bovendien te werken aan structuren waarin mensen werkelijk recht gedaan wordt.

Verder kan het pastoraat, in ontmoeting met mensen en ook via vormen van groepspastoraat, een bijdrage leveren aan een proces van *bewustwording*, waarin we bereid zijn de sociale en economische factoren, die mee ons leven bepalen, onder ogen te zien en daar zo mogelijk *verandering* in te brengen. Dit spreekt allerm minst vanzelf! In ontmoeting met mensen in a-funktionele en vervreemdende structuren loopt de pastor volgens W. Berger twee risico's: „ofwel hij wordt conformist en vlucht in een 'gelaten' of nog erger 'legitimerende' geloofshouding omdat hij vreest voor zijn positie of voor zijn sociaal prestige, — ofwel hij vervalt in een vals soort profetisme, waarbij revolutionaire aspecten van zijn geloof vervormd worden tot ideologische kreten om zijn onmacht of gebrek aan vaardigheid tot bijdrage aan verandering te maskeren.”⁸¹ Evenmin mogen we bij onze gesprekspartners een grote bereidheid tot veranderen verwachten.

In gesprekken zal het element van de confrontatie dan ook niet ontlopen mogen worden, maar soms zelfs met vasthoudendheid moeten worden gezocht. Je kunt met het evangelie niet alle kanten op. Het recht van armen en verdrukten gaat God ter harte en Hij wil dat ook wij hen recht doen. Daarom roept het apostolisch vermaan, met een beroep op de barmhartigheden Gods, op tot een vernieuwing van het denken, om in onze situatie samen de wil van God te onderkennen (Rom. 12,1 v.). Het 'hoe' luistert hierbij nauw. We weten immers dat mensen zich alleen op basis van veiligheid kunnen openstellen voor ver-

⁸⁰ H. Faber, *Profiel van een bedelaar*, p. 37.

⁸¹ W. Berger, *Helpen bij leven en welzijn*, p. 28.

andering.⁸² Daarom heeft het geen zin zich te laten verleiden tot onvruchtbare debatten, waarin de wederzijdse standpunten alleen maar verder escaleren en de afweer versterkt wordt. Alleen in een echt zich openstellen voor de gesprekspartner, kan via een verdieping van het gesprek iets zichtbaar worden van diens diepste motieven. Door de mens achter de mening recht te doen (waar hij ook recht op heeft) ontstaat een sfeer waarin ruimte komt voor een appèl op het evangelie, als normerend voor beide gesprekspartners. Iets anders wat we ontdekken is, dat meepraten met gelijkgezinden evenmin ergens toe leidt, althans niet verder komt dan een zich samen afzetten tegen systemen die ons samen onwelgevallig zijn, waardoor gevoelens van onmacht versterkt worden. Ook hier kan het bieden van weerstand verder helpen, om de werkelijke uitdaging die in bepaalde maatschappijstructuren ligt opgesloten te aanvaarden. Helaas zien we dat met name jongeren vaak te weinig tegen weerstanden zijn opgewassen. De ander is noch gediend met onze goedkeuring, noch met onze afkeuring maar alleen met een werkelijke bijdrage aan zijn eigen leerproces, om te onderkennen waar het op aankomt.

We moeten bedenken dat de kerk naar links en rechts deelt in een geloofwaardigheidskrisis, doordat zij gevoelens oproept van vrijblijvende progressiviteit of van een bevestiging van het bestaande. De kerk verdedigen is onbegonnen werk. Wel komt het er op aan, of de pastor zelf geloofwaardig is, d.w.z. weet waar hij voor staat en daar naar leeft. Tot deze geloofwaardigheid draagt zeker bij een werkelijk vrij kunnen reageren, zonder geblokkeerd te raken door eigen onverwerkte gevoelens. Vrijheid is de basis voor creativiteit, die we juist in deze zwaarwegende problematiek hard nodig hebben.

5.3. ASPECTEN VAN HET MENS-ZIJN

5.31 *De mens in zijn ontwikkeling*

Veel problemen, die mensen kunnen bezig houden ontgaan ons, wanneer we de mens niet leren verstaan in relatie tot zijn eigen levensgeschiedenis.

5.311 Spreken van *problematiek* kan in dit verband wat zwaar klinken. Waar we mee in aanraking komen zijn dikwijls echte levensvragen, die een mens in een bepaalde fase van zijn leven bezig houden. Dit vraagt inzicht in de menselijke levensloop als een proces van groei en ontplooiing. Vanuit anthropologisch gezichtspunt gaven we hier in het voorafgaande (3.141), via het werk van o.a. E. H. Erikson en Ch. Bühler, aandacht aan. Levensvragen hangen volgens H. C. I. Andriessen hiermee samen, dat we niet kunnen nalaten aan de levensloop betekenis te geven en deze te zien als een geheel. „Hij – de mens – kan het zien als lot, als verantwoordelijkheid, als organisme of als product van de invloed van anderen. Dit spreekt zich uit in uitdrukkingen als 'je hebt het leven niet in handen', 'ik ben nu eenmaal zo', 'als het je tijd is, ga je', 'ik

⁸² H. Faber, *Buigen of barsten*, p. 106.

moet er zelf iets van maken, een ander doet het niet voor je', 'je bent kind van je tijd'." ⁸³ Dikwijls zeggen mensen dat ze 'opnieuw' moeten beginnen, maar: „Een volledig 'opnieuw' is niet mogelijk: het staat altijd tussen een verleden en een toekomst, óns verleden en ónze toekomst." ⁸⁴ Elke levensgeschiedenis krijgt zo het karakter van een leergeschiedenis, waarin we 'de leerschool van het leven' stap voor stap doorlopen. Het is een proces van 'leren en rijpen', waarin een mens groeit in levenservaring. ⁸⁵ In het beeld blijvend kan men zeggen dat iedere fase het nodige 'huiswerk' met zich brengt. *Andriessen* gaat daarbij steeds uit van dezelfde beschrijvingscategorieën: de ontwikkelingstaak, de dominante waarden, de typische mogelijkheden en moeilijkheden, de kenmerkende trekken, de connaturele afwijkingen en de onafgewerkte zaken. De wijze waarop een mens een bepaalde ontwikkelingstaak heeft volbracht is van invloed op de houding tegenover een nieuwe taak in een volgende fase. Iedere fase bouwt op de vorige voort en bij een goede afwerking van de voorafgaande fasen, kan zo de ouderdom in het teken van de vervulling komen te staan. ⁸⁶ *B. Lievegoed* beziet de menselijke levensloop in zijn verschillende fasen onder drie aspecten: het biologische, het psychische en het geestelijke. ⁸⁷

Dit alles betekent, zo zou men kunnen zeggen, dat een mens zichzelf is naarmate hij bezig is zichzelf te worden, open voor vernieuwing en verandering. Zo kunnen we spreken over het begrip identiteit (vgl. 1.3), maar ook over het begrip volwassenheid, dat niet zozeer een bepaalde leeftijd aangeeft maar het best kan worden verstaan als een kwalitatief begrip, waaraan het leven in elke fase gemeten kan worden. Het begrip aanvaarding b.v., waarmee *H. R. Wijngaarden* de volwassenheid verbindt, in de zin van aanvaarding van zichzelf, van de ander en van een zin des levens, ⁸⁸ kan eveneens zo worden verstaan. We zijn hiermee nooit 'klaar'. Het leven stelt ons steeds voor nieuwe vragen, waarbij we in onze tijd meer dan ooit beseffen hoezeer het denken in categorieën van een proces en de noodzaak van een 'éducation permanente' ⁸⁹ met het leven gegeven zijn. Dát we hier bij bepaald worden is mee het gevolg van een stroomversnelling in onze cultuur, ⁹⁰ die volgens *H. Faber* in bepaalde opzichten te vergelijken is met de adolescentiefase in het leven van de mens. ⁹¹

In deze tijd zélf adolescent zijn is dikwijls extra moeilijk. Het is bekend dat zowel de puberteit als de adolescentiefase mee onder invloed van sociaal-culturele

⁸³ *Andriessen*, a.w., p. 8.

⁸⁴ *Andriessen*, a.w., p. 9.

⁸⁵ *Andriessen*, a.w., p. 61 e.v.; zie voor het begrip ervaring 4.222.

⁸⁶ *Andriessen*, a.w., p. 125 e.v., 307.

⁸⁷ *B. Lievegoed*, *De levensloop van de mens*, p. 40 e.v.

⁸⁸ *H. R. Wijngaarden*, *Hoofdproblemen der volwassenheid*, p. 63 e.v.. vgl. ook zijn naschrift in de vierde druk, p. 213 e.v.; over het begrip volwassenheid ook: *J. Firet*, *Agogisch moment*, a.w., p. 232 e.v.

⁸⁹ *Kist*, a.w., p. 43 e.v.

⁹⁰ B.v. *F. Boerwinkel*, *Einde of nieuw begin*, p. 23 e.v.

⁹¹ *Faber*, *Cirkelen*, a.w., p. 333 e.v.

faktoren ontstaan zijn, waarbij de eigen aandacht die de adolescentie vraagt van betrekkelijk recente datum is.⁹² Vanaf een jaar of achttien komen jongeren in een beslissende fase van hun leven. Er moet gekozen worden. Wat wil ik worden? Welke levenspartner kies ik? Hoe wil ik mijn leven inrichten? Ook het geloof vraagt zo'n keuze. Maar kiezen wordt er niet makkelijker op in een open en onoverzichtelijke samenleving als de onze met – ogenschijnlijk – ruime keuzemogelijkheden. Veel jongeren zijn daarom geneigd belangrijke keuzen nog wat voor zich uit te schuiven en voorlopig op een meer experimenterende wijze met de dingen om te gaan. Zij vragen ruimte en tijd om innerlijk naar beslissingen toe te groeien. Zo kan men spreken van een jeugdcultuur, die in veel opzichten de trekken heeft van het door *E. H. Erikson* beschreven 'moratorium'.⁹³

Echte keuzen kunnen alleen in volle vrijheid gedaan worden. Hier liggen spanningen tussen jongeren en ouderen (vgl. 5.221), omdat de wijze waarop we tegen de jeugd aankijken mee bepaald wordt door ervaringen uit onze eigen jeugd.⁹⁴ Mensen van middelbare leeftijd konden zich in hun jeugd de betrekkelijke 'luxe' van een moratorium niet veroorloven. Bovendien hebben zij hun eigen moeite met het levensgevoel van deze tijd, dat voor hun besef gekenmerkt wordt door een aftocht van zekerheden, een gebrek aan 'vastigheid' op allerlei gebied. Elke verandering kan daardoor bedreigend worden. Daarom ontbreekt het jongeren in hun oriëntatie op waarden meer dan eens aan positieve identifikatiemogelijkheden. Zo lijken er verbanden te liggen tussen het ontbreken van de 'vaderfiguur' en de z.g. 'drop-outs', jongeren die niet meer tegen het leven zijn opgewassen.⁹⁵

In onze cultuur zijn de opgaven, waar de middelbare leeftijd mensen voor plaatst⁹⁶ in dit licht evenmin eenvoudig te vervullen. In de situatie van hun werk ontdekken zij dat jongere krachten dikwijls een betere opleiding hebben en hen voorbijstreven. Om bij te blijven is een proces van omscholen en herscholen noodzakelijk. Veel vrouwen hebben weinig zicht op het werk van hun man en hebben vroeger zelf vaak niet voldoende opleiding genoten om, naast hun werk thuis, op een bevredigende wijze te kunnen functioneren. Wel zien we dat cursussen op allerlei gebied een grote belangstelling genieten. Ook zien we dat mensen op wat oudere leeftijd soms heel sterk op zichzelf teruggeworpen

⁹² Vgl. b.v. *M. Debesse*, *La crise d'originalité juvénile*; *J. Balrink* en *H. Bosma*, *Ontwikkeling tot volwassenheid*, p. 19 e.v., en de wijze waarop zij spreken over het betrekkelijk gelijk van *J. H. van den Berg's* bekende *Metabologica*, p. 20.

⁹³ *E. H. Erikson*, *Young man Luther*, passim; *G. C. de Haas*, in: *Kerk en jongeren*, p. 31 e.v.

⁹⁴ *De Haas*, a.w., p. 23 v.

⁹⁵ *De Haas*, *Die jeugd*, a.w., p. 34. Onderzoek bij druggebruikers wijst uit, dat deze jongeren vaak een aantal jaren in hun opvoeding hebben gemist, *Pastoraat en druggebruik*, p. 22 v.

⁹⁶ *Andriessen*, a.w., p. 198.

worden en in de weg van een crisis of een eigen 'moratorium' tot een nieuwe oriëntatie en een andere wijze van functioneren komen. Behalve verwarring en verstarring zien we ook dat mensen van middelbare leeftijd over onverwachte mogelijkheden tot vernieuwing en verandering beschikken. Gezegdes als 'het leven begint bij veertig' of 'je begint aan je tweede jeugd' spreken in dit geval voor zichzelf.

De ouder wordende mens heeft het niet altijd gemakkelijk in onze prestatie-maatschappij. Tegenover de verplichte pensionering rond vijftenzestig jaar, in een aantal beroepen eerder, staat het feit dat mensen gemiddeld steeds ouder worden.⁹⁷ Maar terwijl de oudere mens met zijn levenswijze tot voor kort in hoog aanzien stond, krijgt hij nu eerder het gevoel dat hij heeft afgedaan. Het bejaardenbeleid, zoals dat o.a. tot uitdrukking komt in het bouwen van verzorgingstehuizen en bejaardenwoningen, heeft hem in veel opzichten verder geïsoleerd. Daar komen een aantal stereotiepe voorstellingen bij van waaruit de niet-bejaarde de bejaarde benadert⁹⁸ en die als grievend ervaren worden. Vanuit psychologisch gezichtspunt onderscheidt Andriessen op grond van bestaand onderzoek tussen een constructieve, een afhankelijke, een defensieve, een vijandige en een destructieve vorm van ouderdom. Zij lijken wat te liggen in een continuüm waarvan de uitersten gevormd worden door een hoge mate van tevredenheid enerzijds en ontevredenheid anderzijds. In het eerste geval ervaren we iets van vervulling.⁹⁹ De wijze b.v. waarop iemand de dood onder ogen kan zien zegt veel over de wijze waarop hij zijn leven geleefd heeft.

5.312 In het *materiaal* speelt de menselijke ontwikkeling een grote rol. In alle leeftijden ontmoeten we mensen die het leven als zinvol of als onbevredigend ervaren. Soms ziet men z'n leven als volledig mislukt. Veel mensen leggen in het gesprek verbanden met hun jeugd, toen de basis gelegd werd voor wat ze al of niet geworden zijn.

We ontmoeten jongeren, die op zoek zijn naar zichzelf en soms heen en weer geslingerd worden tussen uiterste vormen van 'fundamenteel gedrag',¹⁰⁰ waarin elke nuance lijkt te ontbreken. Ze zoeken naar echte ervaringen. 'Wat is 'echt' vragen ze zich af. Iets 'doet' je wat of 'doet' je niets. Het feit dat ze b.v. samenwonen zonder nog een huwelijk aan te gaan, of dat het geloof hen sterk bezig houdt zonder dat ze tot openbare belijdenis komen, is niet zozeer hun zorg als wel die van hun ouders, die met pijn ervaren dat hun kinderen andere wegen gaan dan zij graag zouden zien, zich hierover schamen en meer dan eens vol schuldgevoelens zitten. Wat hebben we verkeerd gedaan? We ont-

⁹⁷ Andriessen, a.w., p. 297.

⁹⁸ J. C. Schreuder, *Als daar muziek voor is*, p. 35 e.v.; vgl. ook G. Sieber, *Ouder worden, morgen zal het anders zijn*.

⁹⁹ Andriessen, a.w., p. 307 e.v.

¹⁰⁰ Over fundamenteel gedrag als kenmerk van het moratorium, De Haas, a.w., p. 32 v.

moeten jongeren die alleen met walging over het leven kunnen spreken of die ronduit bekennen er niet tegen opgewassen te zijn.

Mensen van middelbare leeftijd ervaren nogal eens met pijn, dat de patronen vastliggen en er weinig keuzen mogelijk zijn. Je zou zo graag nog eens opnieuw beginnen! Vanuit dat gevoel worden allerlei verworvenheden soms radikaal in de waagschaal gesteld. We ontmoeten ook mensen, die door crises heen zijn gegaan maar hun nieuwe situatie, waarin konventionele patronen doorbroken zijn, als verrijkend ervaren. Anderen leven vanuit een gesloten, soms krampachtig verdedigde, levenshouding.

Oud worden is moeilijk als men hulpbehoevend wordt of een proces van geestelijke aftakeling bewust beleeft.¹⁰¹ Voor jonge pastores is het soms merkwaardigerwijs een verrassing wanneer ze oudere mensen ontmoeten, die in elk opzicht 'bij de tijd' zijn en aan wie zij beleven hoe betrekkelijk het woordje 'oud' is.

Een enkele *illustratie*:

– *Verpleegster*, 21 jr, ziet terug op het laatste jaar van haar opleiding: „Zeker ik ben behoorlijk veranderd. Ik was eigenlijk nog een kind, toen ik hier begon. In de loop van de tijd ben ik over de dingen dieper gaan denken. Belijdenis deden we op de manier van een lesje uit je hoofd leren. Nu begin ik pas bepaalde dingen te begrijpen, omdat ik erover na moet denken. Je gaat zeker bewuster leven. Je wordt hier ook met veel moeilijke gevallen geconfronteerd. En de begeleiding is dan zeer slecht.” (A 39)

– *Jong echtpaar*, 23 jr, nog sterk 'zoekende': „Het is zo gek gegaan, toen we verkering hadden praatten we eigenlijk nooit. Dat kon ook bijna niet. De ene zondag waren we bij hem en dan was het daar druk, de andere zondag bij ons en daar was het ook druk. Door de week zagen we elkaar soms, maar ja, dan was het net zo. Je kon eigenlijk alleen maar in de auto praten, ja, dat komt er dan ook altijd niet van... Mijn man zegt heel vaak dat we veel eerder hadden moeten trouwen. Hij vindt het fijn dat hij zichzelf kan zijn, dat hij bij zijn eigen tafel zit, dat hij zijn ouders geen verantwoording meer schuldig is van zijn doen en laten. Er zijn zoveel dingen waarover we nooit gepraat hebben en nu kan dat allemaal, zoals over de kerken en we zijn nu zover dat we wel weer vrijgemaakt worden.” (A 102)

– *Man*, 50 jr, moest z'n werk voortijdig beëindigen. Via een 'moratorium' probeert hij tot een nieuwe levensoriëntatie te komen: „Het ging gewoon niet meer. Ik moest er mee stoppen. Nu moet ik eerst wat tot rust komen en de dingen weer op een rijtje zetten. Ik ben twintig jaar bij de politie geweest. Toen kwam er een reorganisatie van het korps. Ik moest in een groter rayon werken, ook nachtdienst. Dat kon ik niet meemaken. Je kunt iemand van bijna vijftig toch geen ploegendienst laten draaien? ... Nee, het werk is er niet leuker op geworden. Het gezag is verdwenen. Vroeger

¹⁰¹ I. Stork-Groenveld en J. A. M. Meerloo, Ouder en wijzer worden.

was er duidelijk gezag, maar nu is het een slap zootje... Nee, we hebben niets tegen de kerk, alleen moet ik de dingen weer een beetje op een rijtje krijgen. Dan komt misschien ook weer iets als kerk aan de orde; keren we misschien terug. Maar dat kun je nog niet zeggen. Ik moet het voor mezelf verwerken. Het moet slijten. Daarom hoeven ze ook niet te proberen me bij de kerk te houden. Als ik er aan toe ben kom ik zelf wel weer terug." (A 72)

– *Bejaarde man*, die er blijk van geeft zijn leven positief verwerkt te hebben: „Je beseft natuurlijk steeds meer dat je ouder wordt. Vooral lichamelijk ben ik achteruit gegaan. Toen ik ouder werd heb ik bewust voor verschillende functies bedankt. 'k Heb het zelf goed kunnen verwerken. Ik heb m'n tijd gehad, je moet dan op een bepaald moment de zaken in jongere handen geven." (A 3)

Ook hier zien we *samenhangen* met andere componenten. Aan de ontwikkeling van een mens zitten in elke fase personale, relationele en sociaal-culturele aspecten. In de loop van de ontwikkeling kunnen diepe crises optreden, terwijl vragen naar zin en samenhang het karakter hebben van geloofsvragen.

5.313 Het *pastoraat* moet oog hebben voor de mens en zijn al of niet beschikbare mogelijkheden tot *ontplooiing*, om hem waar nodig en mogelijk te kunnen *begeleiden* op zijn levensweg.

Wanneer we adolescenten niet de ruimte en tijd gunnen om tot een eigen levensoriëntatie te komen, in alle vrijheid, staan we hun ontwikkeling – ook als gelovige – in de weg. Mensen die het moratorium niet echt doorleefd hebben, blijken konventionele gelovigen te worden, bij wie het geloof bestaat uit gewoonteregels zonder dat het in de persoon wortel heeft geschoten.¹⁰² Mensen van middelbare leeftijd kunnen in de weg van het gesprek geholpen worden bij het voortbouwen aan hun eigen identiteit en integriteit, aldus de termen van *E. H. Erikson*, die daarbij ook wijst op de betekenis van een 'ideologie' in de zin van een waardensysteem.¹⁰³ Juist bejaarden hebben veel behoefte aan gesprek bij het verwerken van hun leven en 'het opmaken van de balans'.¹⁰⁴

In het begeleiden van mensen komt het aan op goed luisteren, waarbij de ander ontdekt dat we werkelijk geïnteresseerd zijn in zijn leven. De beslissingen waar het leven een mens voor plaatst zullen zijn éigen beslissingen moeten zijn, hoe graag hij misschien wil dat een ander die voor hem neemt en hoe gemakkelijk ook een pastor in de verleiding komt de ander hierin tegemoet te komen: „Als ik u was..." We kunnen iemand helpen zich be-

¹⁰² *De Haas*, a.w., p. 33; vgl. ook: *Jugendpastoral-Aufgabe der gesamten Kirche*, p. 29 e.v.

¹⁰³ *E. H. Erikson*, *Identity*, a.w., p. 94 (schema) en 133.

¹⁰⁴ *Schreuder*, a.w., p. 86.

paalde ambivalente gevoelens bewust te worden en keuzemogelijkheden tegen elkaar af te wegen, maar als hij niet zijn eigen beslissingen neemt, maken we hem van ons afhankelijk.

We zullen er oog voor moeten hebben hoezeer een mens ook als gelovige in ontwikkeling is. *Christianus est in fieri*.¹⁰⁵ In deze richting wijst ook het bijbels spreken over 'worden als een man', voor de mens (1 Kor. 13,11) en de gemeente (Ef. 4,14 v.), om te komen tot 'mondigheid'. Op de leeftijd van 10 à 12 jaar worden volgens godsdienstpedagogisch onderzoek belangrijke innerlijke beslissingen genomen.¹⁰⁶ In dat licht is een afwijzing van het geloof in de adolescentiefase vaak niet meer dan een uiterlijke consequentie van een al veel vroeger gevallen beslissing. Wanneer het leven via allerlei beslissingen zozeer een appèl doet op de mondigheid en onafhankelijkheid van een mens, is het gevaar groter dat hij juist in zijn geloof regredieert en op dit gebied, vanuit een behoefte aan veiligheid en geborgenheid, vasthoudt aan naïeve en kinderlijke patronen. Je moet toch worden als een kind, hoor je dan. Dit woord van Jezus (Mat. 18,3) heeft echter niet te maken met kinderlijkheid en alles met openheid en kwetsbaarheid.

Als gelovige weet een mens zich schepsel van God, die met elke levensgeschiedenis zijn bedoeling heeft, met alle vragen die dit oproept. Vragen naar 'zin' mogen niet leiden tot een voortijdig duiden. Hoogstens kan een mens zelf en dan achteraf, met pijn en moeite dikwijls, iets ontdekken van Gods bedoeling met zijn leven. Voortijdige duidingen kunnen op afweer wijzen, doordat de status quo van God uit gelegitimeerd wordt: Hij wil het! Duidingen van buitenstaanders zijn een schrale troost en worden door de betrokkene vaak als dooddoeners ervaren.

Heel principieel geldt, dat ieder mens verantwoordelijk is voor zijn eigen leven (Rom. 14,12).

5.32 *De mens als psyche*

In het voorafgaande gingen we er van uit, dat de mens voldoende tegen de opgaven van het leven is opgewassen. Wanneer dit niet het geval is treden spanningen op en komt de psychische structuur van een mens onder druk te staan.

5.321 De *problematiek* is complex en omvangrijk. We stuiten op afweerpatronen, traumatische ervaringen, neurotische trekken en pijnlijke gevoelens van angst en schuld. Voor anthropologische gezichtspunten in dit verband verwijzen we naar 3.13.

Van ieder mens wordt zoveel gevraagd, dat aanpassing, verdediging en afweer een vitale noodzaak zijn, aldus A. Uley. „Wij zijn allen spontaan en

¹⁰⁵ Aldus een woord van Luther in zijn commentaar op Rom. 12,2, vgl. *Fiet*, a.w., p. 150 v.

¹⁰⁶ K. A. Schippers, Jeugd-kerk-evangelie, in: *Min. jg.* 6, p. 162.

voortdurend er toe geneigd, niet alleen ons biologisch evenwicht te bewaren, maar ook onze affectiviteit en geestelijke persoonlijkheid te harmoniseren. Ons *ik* streeft er naar zichzelf te handhaven, orde te houden in het inwendige huishouden van ons gemoed, nieuwe indrukken, gegevens en verlangens te integreren, een psychische synthese tot stand te brengen en te ontwikkelen.”¹⁰⁷ Afweer of verdediging is in dit licht een spontane en quasi automatische reactie en in veel gevallen hoegenaamd niet abnormaal of ziekelijk. Zo reageert iedereen vanuit bepaalde mechanismen, die zich in zijn leven ontwikkeld hebben, waarbij het begrip mechanisme goed bruikbaar is wanneer we bedenken dat het hier om een vorm van beeldspraak gaat.¹⁰⁸ Zo kan men ook spreken van structuren in de zin van „toestanden en constanten in 's mensen bestaan die gevormd en vastgelegd worden door een herhaalde activiteit op basis van voorafgegeven schema's en functioneringswijzen.”¹⁰⁹ In de literatuur wordt een groot aantal veelvoorkomende afweermechanismen beschreven.¹¹⁰ Overigens, aldus *P. C. Kuiper*, kan iedere psychische functie, iedere belevenis, iedere activiteit dienen tot afweer.¹¹¹ Meer dan b.v. Freud benadrukt *K. Horney* de sociale en culturele factoren die bepaalde patronen veroorzaken en versterken.¹¹²

In veel gevallen leiden deze patronen tot neurotische karakterformaties bij de mens: „Als hij zich voor hulp aan mensen vastklampt, wordt hij meegaand; als hij zich terugtrekt, wordt hij gereserveerd en als hij strijdlustig is wordt hij agressief.”¹¹³ Dan wordt een neurose een pijnlijke manier van leven, waarbij we vooral stuiten op gevoelens van angst en schuld. Pathologisch wordt de afweer wanneer de mechanismen leiden tot verstarring, de werkelijkheid ontvlucht wordt, objectieve waarnemingen worden gehinderd en een chronisch gedrag ontstaat dat vreemd is aan de realiteit.¹¹⁴

Angst zijn volgens *F. Riemann* met het menselijk bestaan gegeven: „Das Erlebnis Angst gehört also zu unserem Dasein.”¹¹⁵ Een mens kan echter tegenkrachten ontwikkelen: „Geborgenheit in Gott, hingebende Liebe, Erforschung der Naturgesetze oder weltentsagende Askese und philosophische Erkenntnisse haben zwar die Angst nicht auf, können aber helfen, sie zu ertragen und fruchtbar zu machen.”¹¹⁶ Riemann onderscheidt een viertal 'Grundformen der Angst', die aanleiding vormen tot het ontstaan van verschillende persoonlijkheidsstructuren, al naargelang een van deze grond-

¹⁰⁷ *A. Uley*, Pastorale psychologie en schuldervaring, p. 149.

¹⁰⁸ *Uley*, a.w., p. 150, 215 e.v.

¹⁰⁹ *Uley*, a.w., p. 155.

¹¹⁰ *Uley*, a.w., p. 144 e.v. Verdere lit.: n. 33.

¹¹¹ *P. C. Kuiper*, Neurosenleer, p. 30.

¹¹² *K. Horney*, The neurotic Personality of our Time, p. 30 e.v.

¹¹³ *S. I. Greenberg*, Neurose is een pijnlijke manier van leven, p. 22.

¹¹⁴ *Uley*, a.w., p. 151 v.

¹¹⁵ *F. Riemann*, Grundformen der Angst, p. 9.

¹¹⁶ *Riemann*, a.w., p. 7.

angsten gaat domineren. In eerste instantie gaat het om normale angsten, bij eenzijdigheid wordt de grens van het neurotische overschreden, terwijl extreme vormen van angst een psychotisch karakter vertonen. Hij wil hiermee elk determinisme vermijden.¹¹⁷ „Die Grundformen der Angst hängen mit unserer Befindlichkeit in der Welt zusammen, mit unserem Ausgespanntsein zwischen zwei grossen Antinomien, die wir in ihrer unauflösbaren Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit leben sollen.“¹¹⁸ De eerste antinomie is dat een mens tegelijk voor de opgave staat zichzelf te worden en zich aan de wereld en de medemens toe te vertrouwen. „Wir sollen sowohl die Selbstbewahrung und Selbstverwirklichung leben, als auch die Selbsthingabe und Selbstvergessenheit, sollen zugleich die Angst vor der Ich-Aufgabe, wie die Angst vor der Ich-werdung überwinden.“¹¹⁹ De tweede antinomie is dat een mens tegelijk gericht is op bestendiging en op verandering. „Das wir zugleich nach Dauer und nach Wandlung streben sollen, dass wir dabei sowohl die Angst vor der nicht aufzuhaltenden Vergänglichkeit, wie die Angst vor der unausweichlichen Notwendigkeit überwinden müssen.“¹²⁰

De eerste antinomie doet denken aan de polariteit van individualisatie en participatie bij *P. Tillich* (3.121). *W. Zijlstra*, die deze verbinding legt, geeft hiervan deze omschrijving: „Ik kan daarom alleen mijzelf worden, groeien naar mijn bestemming, als ik participeer, deelneem, aan het leven van de wereld buiten mij en met name aan het leven van mijn naasten. Hoe meer ik aan dat leven van anderen deelneem in een liefdevolle ontmoeting, des te meer word ik mijzelf als uniek wezen. Hoe meer ik mijzelf word, des te meer kan ik aan het leven van anderen echt deelnemen enz.“¹²¹ Met deze basispolariteit corresponderen twee grondangsten: de angst voor identiteitsverlies en de angst om buitengeworpen te worden. Via de afgeleide polariteiten van resp. onafhankelijkheid-afhankelijkheid en vrijheid-bepaaldheid, kan de eerste angst de vorm aannemen van angst voor overgave en van angst voor bepaaldheid, terwijl de tweede zich kan uiten als angst voor verlies aan geborgenheid en als angst voor verandering. Zo komt hij tot vier grondtypen: het té onafhankelijke en het té afhankelijke, het té vrije en het té bepaalde type.¹²² Elk type heeft zijn eigen vorm van afweer, zijn eigen wijze van in de wereld zijn. Deze vier grondtypen corresponderen met die van *Riemann*, die in klassieke analytische termen evenwel spreekt van resp.: 'die schizoiden Persönlichkeiten' en 'die depressiven Persönlichkeiten', 'die hysterischen Persönlichkeiten' en 'die zwanghaften

¹¹⁷ *Riemann*, a.w., p. 18.

¹¹⁸ *Riemann*, a.w., p. 11.

¹¹⁹ *Riemann*, a.w., p. 14.

¹²⁰ *Riemann*, a.w., p. 15.

¹²¹ *W. Zijlstra*, Pastoraat en bevrijding, RhW jg 16/4, p. 45. *P. Tillich* komt zelf tot een meer existentiële klassifikatie van angsten, vgl. zijn: *The Courage to be*, p. 37 e.v.

¹²² *Zijlstra*, a.w., p. 45 e.v.

Persönlichkeiten'.¹²³ Deze patronen worden ook zichtbaar in de wijze waarop mensen hun geloof beleven.

Wanneer we gevoelens van *schuld* in neurotische zin tegenkomen, gaat het als regel om een uitvloeisel, een soort 'bliksemafleider' van de angst. Angst is een onbestemd gevoel, terwijl schuld zich laat lokaliseren en aanwijzen. Zo gaat de depressieve mens dikwijls gebukt onder schuldgevoelens¹²⁴, maar daaronder zit een dieper gevoel: angst. Daarom moeten we onderscheid maken tussen echt en onecht schuldgevoel, of met *R. Goetschi* tussen schuld als ethisch begrip, schuldgevoel als psychologisch begrip en schuldbewustzijn¹²⁵: „Ein echtes Schuldgefühl liegt dann dort vor, wo ein echtes Schuldbewusstsein besteht und ein echtes Schuldbewusstsein dort, wo auch eine wirkliche Schuld vorliegt.“¹²⁶ We bewegen ons hier in een freudiaans denkkader, waarin bij het ontstaan van schuldgevoelens grote betekenis wordt toegekend aan het 'Ueber-Ich'.¹²⁷ Anderen hebben bezwaar tegen spreken van 'onecht' schuldgevoel, omdat ook een niet reëel schuldgevoel een heenwijzing kan zij naar de existentiële schuld van alle mensen.¹²⁸ Deze gedachte vinden we vooral in de kring van de z.g. anthropologische psychotherapie.¹²⁹ Men spreekt in dit verband ook wel van een ontologisch schuldgevoel, dat verbonden kan worden met gedachten over 'lot' en 'tragiek', die appelleren aan het schuldgevoel van veel mensen en ook in de theologie aan aktualiteit wint.¹³⁰ In de omgang met mensen is het van groot belang te onderkennen of het schuldgevoel inderdaad reëel is, omdat alleen dan iets ervaren kan worden van Gods vergeving. (Op deze reële schuld moeten we in de volgende paragraaf daarom nader terugkomen.)

5.322 Wanneer we de mens mogen vergelijken met een chauffeur, die zichzelf als een voertuig bestuurt¹³¹, ontmoeten we in ons *materiaal* veel mensen die op een of andere manier de macht over het stuur zijn kwijtgeraakt. Ze treden agressief naar voren, of trekken zich terug in zichzelf. De een is meer geneigd zijn ik te poneren, de ander om van zichzelf af te zien. Weer anderen vluchten in alcohol of drugs. Ook ontmoeten we nogal eens mensen met fobieën, b.v. mensen die lijden aan claustrofobie en daarom niet naar de kerk kunnen, hoe graag zij ook willen. Vaak ontmoeten ze in hun omgeving veel onbegrip. Mensen beleven hun psychisch ziek-zijn als zonde. Ze worden daarin gesterkt

¹²³ *Riemann*, a.w., p. 20 e.v.

¹²⁴ *F. H. Vonk*, in: *Pastoraat aan psychisch gestoorden*, p. 97 e.v.

¹²⁵ *R. Goetschi*, *Der Mensch und seine Schuld*, p. 104 e.v.

¹²⁶ *Goetschi*, a.w., p. 105 v.

¹²⁷ *Goetschi*, a.w., p. 96 e.v.

¹²⁸ *Vonk*, a.w., p. 100.

¹²⁹ *Goetschi*, a.w., p. 303 e.v.

¹³⁰ *H. Berkhof*, *Christelijk geloof*, p. 214 e.v.

¹³¹ *Uley*, a.w., p. 149.

door gezegdes als: Je moet maar veel bidden, dan gaat het wel over. Hier treft het verwijt dat kerk en geloof zelf schuld hebben aan z.g. 'ekklesiogene neurosen'. „Leibesfeindliche Seelsorge und Erziehung machen jährlich Tausende krank, bringen Hunderte als Homosexuelle ins Zuchthaus und treiben sie aus ihren 'ekklesiogenen' Neurosen zum Selbstmord.”¹³² Helaas kan niet ontkend worden, dat in dit ongenueanceerde verwijt soms een element van waarheid steekt. Suicide-gestes zijn voor de betrokkenen, als zij het overleven, en hun omgeving uit religieus oogpunt soms moeilijk te verwerken.¹³³ Van de genoemde angsten komen we de angst voor verlies aan geborgenheid, bij depressieve mensen, het meest tegen. Zij voelen zichzelf diep schuldig, waarbij men zich verloren voelt als Judas of Saul, of denkt tegen de Heilige Geest gezondigd te hebben, want ook God ervaart men niet.¹³⁴ Daarnaast de angst voor verandering, waarbij elke verandering beleefd wordt als ontrouw aan de zaak van het geloof.

Een enkele *illustratie*:

– *Bejaarde vrouw*, depressief, doet een beroep op haar pastor. „Ik ben helemaal angstig; ik durf niet onder de mensen te komen; mijn gedachten zijn zo vreselijk. Mijn kinderen, en de burens ook, zeggen als maar: Je mag zo niet; je hebt zoveel om dankbaar te zijn; je woont in een prachtige flat; je hebt aan geen ding gebrek; je kinderen maken het goed. Maar ik kán daar niet blij om zijn. En toch moet het, dat voel ik ook wel. O, ik voel mij zo schuldig. Is het geen zonde dominee, dat ik niet dankbaar ben? ... Ja, dominee, de kinderen zeggen wel, dat het niet zo is, maar ik ben toch zo bang dat God mij straft, dat ik toch weg moet naar een inrichting ... God geeft mij veel goede dingen. Maar ik waardeer het niet. Ik zeur altijd zo. Is dat niet de zonde tegen de Heilige Geest, dominee? ... Maar vindt u mij echt niet lastig? Vindt u niet, dat ik mij te druk maak om kleine dingen? De mensen zeggen altijd, dat ik niet zo lastig en ondankbaar moet zijn en dat ik het maar van mij moet afzetten ... 't Is een hel dominee. Ik zat bij de kapper en dacht: Mag ik hier wel zoveel geld voor uitgeven? Ik kijk naar het vloerkleed en denk: Is het wel verantwoord, dat ik daar zoveel geld voor heb uitgegeven? Wat moet God daar wel van denken?” (C 13)

– *Jonge vrouw*, midden 20. „Op een gegeven ogenblik zei de dominee in zijn preek dat neurotische mensen veel moesten bidden en dat God ze dan wel verder zou helpen. Ik weet niet of het op mij betrekking had, maar ik kon me toen niet meer goedgehouden. Ik was kwaad en schaamde me omdat ik in de kerk zat te huilen. Dat was n.l. precies het probleem waar ik mee

¹³² K. Thomas, Handbuch der Selbstmordverhütung, Psychopathologie, Psychologie und Religionspsychologie einschliesslich der Eheberatung und Telefonseelsorge, p. 307; vgl. ook H. Wulf, Wege zur Seelsorge, p. 141 e.v.

¹³³ A. Reiner, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung – Konsequenzen für die Seelsorge.

¹³⁴ Vonk, a.w., p. 93 v.

zat. Ik probeer steeds te bidden maar ik kan het niet. Ik heb steeds het gevoel dat ik alleen zit te praten, ik voel geen nabijheid van God.” (A 16)

– *Vrouw*, 60 jr, moet suicide van haar broer verwerken. „Hij zei tegen zijn vrouw: Ik ga weg. Ik ga me verdrinken. Je ziet me niet meer terug. Zo gewoon zei hij het . . . Er waren helemaal geen moeilijkheden. De vorige dag waren ze nog naar een receptie geweest. Hij had iedereen de hand geschud, hij was goed gehumeurd. Hij heeft zich eerst zelfs nog verkleed. En onderweg heeft hij z'n hand nog tegen iemand opgestoken. En hij rijdt zo het kanaal in. Er was maar weinig ruimte. Dat had hij van tevoren allemaal bekeken. En dan vraag ik: Waarom?” (B 65)

– *Man*, 42 jr.” Ik ben zo'n zesmaal overspannen geweest en toen is het zo gekomen, dat ik er niet meer tegen kan in een ruimte met veel mensen te zijn. Ook als we weer een feestavond van de fabriek hebben; die hebben we weer volgende week, dan kan ik er niet naar toe. Ik vind het heel erg, dat ik niet meer naar de kerk toe kan. Mijn vrouw en kinderen gaan er wel samen heen, maar ik blijf dan thuis alleen achter.” (Aa 92)

De *samenhang* met andere invalshoeken is duidelijk. Een neurotische storing heeft zowel invloed op iemands ontwikkeling als op zijn geloof. In het ontstaan kunnen zowel personale, relationele als sociaal-culturele factoren een rol spelen.

5.323 De verhouding van *pastoraat* en psychotherapie zal ons in het volgende hoofdstuk uitvoerig bezig houden. Daarop vooruitlopend maken we op pragmatische wijze onderscheid tussen gespreksvoering en psychotherapie.¹³⁵ Psychotherapie heeft een specifieke doelstelling en veronderstelt een speciale deskundigheid. Desondanks valt niet te ontkennen dat veel in brede kring gevoerde gesprekken een psychotherapeutisch effect en karakter kunnen hebben. Dit geldt ook voor pastorale gesprekken, wanneer de pastor gevoel heeft voor wat *R. Riess* noemt een therapeutisch milieu en een therapeutische attitude.¹³⁶ De z.g. Rogeriaanse grondhouding is hierbij van grote betekenis (vgl. 2.122). Wanneer een stremming, waar we in een gesprek op stuiten, niet van ernstige aard is – aldus *W. Zijlstra*¹³⁷ – zal de pastor (mits hij deskundig is) de ander vaak kunnen helpen zijn kommunikatiestoornissen te overwinnen. In ernstige gevallen zal hij echter altijd verwijzen. „Als de pastor bij het constateren van het eerste neurotische trekje al naar de psychiater holt en gaat verwijzen naar het L.M.-bureau, dan kan hij beter zijn pastoraat maar helemaal overdragen.”¹³⁸ Daar komt bij dat verwijzing voor de betrokkene pijnlijk kan zijn en de wachttijd vaak lang is. Bovendien zit aan veel problematiek een geloofsdimensie.

¹³⁵ *P. B. Bierkens*, Woord en communicatie, p. 15.

¹³⁶ *Riess*, a.w., p. 126 e.v.

¹³⁷ *Zijlstra*, a.w., p. 41.

¹³⁸ *W. Zijlstra*, De rol van de pastor in de geestelijke gezondheidszorg, p. 41; id., Kan de pastor geloof vrijmaken?, in: PT, jg. 4, p. 163 e.v.

Zo is er in het pastoraat op zijn minst sprake van 'psychische EHBO' en staan we daarmee in de dienst der *bevrijding*. Het werkwoord *helen*, dat meer inhoudt dan genezen, is hier zeker op zijn plaats.

In ieder geval is het van groot belang dat een pastor inzicht heeft in de 'psychische infrastructuur' van mensen en het karakter van afweerpatronen, wil hij ook overigens gezonde mensen kunnen helpen bevredigender te functioneren en als vrij mens in relatie te staan tot God en de naaste. Zo is het al een geweldige ervaring voor mensen, wanneer ze zich aanvaard weten zoals ze zijn en 'ruimte' ontvangen in een relatie. Het 'aanvaardt elkander, zoals Christus ons aanvaard heeft' (Rom. 15,7) vertolkt de kern van het evangelie, waar anderen alleen in de weg van de ervaring deel aan kunnen krijgen. Dat het evangelie geen optelsom is van 'geboden en regels', waardoor een mens voortdurend schuldig moet voelen omdat hij opnieuw tekortgeschoten is, kan voor veel mensen een ontdekking en een steun zijn. Zo ontstaat een sfeer waarin gevoelens van angst en schuld niet versterkt worden, maar we samen iets ontdekken van de woorden van de Heer: Vreest niet!, of: Uw zonden zijn u vergeven! Dat is goed nieuws voor de vermoeiden en belasten (Mat. 11,28) in onze tijd. Overigens moeten we bedenken dat pastoraat aan b.v. mensen die depressief zijn vraagt, dat we rekening houden met de fase van de depressie waarin iemand zich bevindt.¹³⁹ Wanneer mensen door veranderingen heen en weer geslingerd worden is het belangrijk dat zij iets van veiligheid ervaren, om van daaruit wellicht voor veranderingen open te kunnen staan.

De pastor zelf heeft het vaak het moeilijkst met eigen gevoelens van machteloosheid, b.v. wanneer de ander zegt niets van God te ervaren. Door lichtpuntjes te zoeken of – wat gevaarlijk kan zijn – de ander te willen opbeuren, ontkent hij deze ervaring van het niets. Of hij voelt zich bedreigd door de agressie¹⁴⁰, waarin de angst voor verandering zich dikwijls uit. Hij voelt zich tekort gedaan en gaat de ander tegenspreken, waardoor de angst versterkt wordt en de patronen zich verharden. Ook hijzelf heeft zijn eigen afweer, zijn eigen psychische structuur en het is belangrijk dat hij daar, langs de weg van een klinische training b.v., een beter zicht op krijgt. Niet omdat hij geen zwakheden of kwetsbare kanten mag hebben, maar opdat hij er zo mee omgaat dat hij ze dienstbaar kan maken in een relatie.

5.33 *De mens als gelovige*

Zoals het geloof bij alle voorafgaande invalshoeken een rol speelde, is dat nu het geval met de andere invalshoeken, wanneer het in het bijzonder over de mens als gelovige gaat. Het eerste heeft te maken met het feit, dat het hele veld gezien wordt vanuit het gezichtspunt van het pastoraat; het

¹³⁹ Vonk, a.w., p. 92 e.v. Algemeen: G. Walter, Seelsorge an Neurose-Kranken.

¹⁴⁰ B.v. L. Madow, Woede, Herkennen en omgaan met toorn.

tweede met het feit dat pastoraat een eigen bijdrage wil leveren op het veld van de hulpverlening. We bouwen hier voort op wat eerder geschreven werd over de mens als homo religiosus (3.15) en op de eigen belichting van de werkelijkheid vanuit het evangelie (4.2.).

5.331 De *problematiek* waarvoor we staan is daarom zo ingrijpend, omdat het geloof zelf in onze tijd in veel opzichten problematisch geworden is. Wanneer b.v. *H. Berkhof* spreekt over de weerloosheid van God in relatie tot zijn almacht, wordt daarmee niet alleen een nieuw thema in de geloofsleer aangeslagen, maar worden we ook geconfronteerd met de onvanzelfsprekendheid van het christelijk geloof zelf.¹⁴¹ In het licht van de bijbel is dat geen nieuws, maar cultuur-historisch gezien is dat wel het geval. Niet alleen het godsbeeld, ook het wereldbeeld en het mensbeeld zijn in onze eeuw ingrijpend veranderd. Breed opgezette dogmatische zinkaders en onwankelbare waarheden hebben plaats gemaakt voor veel vraagtekens en onzekerheid. De vraag naar de toekomst van het christendom is een reële vraag geworden.¹⁴²

Het is dan ook niet zo vreemd dat gesproken wordt over een nieuwe wijze van geloven. *H. Faber* typeert de overgang als die van 'het vaderhuis-model' naar 'het exodus-model' waarin het accent minder valt op het weten en meer op het hopen.¹⁴³ Ook in dit opzicht draagt onze tijd de kenmerken van de adolescentiefase, maar het is de vraag of het hier gaat om de overgang naar nieuwe zekerheid, of dat we moeten leren leven met een 'vragenderwijs'-gelooven. In die richting wijst het door *H. Schelsky* gesignaleerde verschijnsel van de 'Dauerreflexion'¹⁴⁴, waarin een andere bewustzijnsvorm zichtbaar wordt.¹⁴⁵ Dit heeft invloed op de manier waarop mensen met de bijbel omgaan en op de beleving van het gebed. Aan de godsdienstige opvoeding worden nieuwe eisen gesteld. Generaties lang was het geloof leerbaar, waarbij via de catechismus niet alleen de antwoorden maar ook de goede vragen bij voorbaat gegeven waren. Een nieuwe bewustzijnsvorm vergt, dat mensen zelf tot vragen komen. In b.v. de discussie rond de verzoening wordt een spanning zichtbaar tussen 'de belijdenis geloven' en 'het geloof belijden', tussen de zorg om de handhaving van de belijdenis en de zorg om de effectuering van grote woorden in een bezielde handelen. Sterker dan ooit beseffen we dat de objectiviteit en de subjectiviteit van het geloof, de fides quae en de fides qua creditur, geloof en

¹⁴¹ *Berkhof*, a.w., p. 142; id., Spreken over een onvanzelfsprekende God, in: O.L., jg. 3,1.

¹⁴² B.v. *H. M. Kuitert*, Zonder geloof vaart niemand wel, p. 8 e.v.; *W. H. van de Pol*, Het einde van het conventionele christendom. *Boerwinkel*, a.w., p. 50 e.v.

¹⁴³ *H. Faber*, Een nieuw theologisch model, in: Tussentijds, p. 70.

¹⁴⁴ *H. Schelsky*, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? (zie ook: 8.121).

¹⁴⁵ *P. Smits*, Godsdienst en kerk in het licht van de sociologie, p. 78 v.

geloofwaardigheid op elkaar betrokken zijn. Zo worden geloofsvragen levensvragen.

Mensen zoeken naar *zingeving* van hun bestaan. Vanuit hun betrokkenheid op een transcendente werkelijkheid komen zij tot een 'ultimate concern', d.w.z. zij vragen door tot op God.¹⁴⁶ Daarin gaat het om een totale beleving van de werkelijkheid. Bij alles wat om ons heen gebeurt rijst de vraag naar Gods bedoeling: Hoe kan Hij het toelaten? Waarom moet mij dit overkomen? Theologisch gezien zijn dit de vragen naar Gods voorzienigheid en zijn verkiezende liefde.¹⁴⁷ Maar deze krijgen een grote mate van konkreetheid. De mens beseft hoezeer hij in de vraag naar God zelf op het spel staat.

In dit verband kunnen we spreken van *religieuze behoeften* van de mens. Met deze term spelen we de religiekritiek in de kaart (vgl. 3.151 en boven 5.231), want 'behoefte' riekt naar 'projectie'. Terecht echter heeft H. M. M. Fortmann het a priori dat aan de projectie leer ten grondslag ligt afgewezen: „Niets van wat de mens buiten de wetenschap om in de wereld als aanwezig ervaart of vermoedt kan realiteit zijn. Hij heeft een God nodig en *dus* is er geen God. Hij ervaart de wereld als insufficient en *dus* moet die ervaring een projectie zijn. Hij heeft behoefte aan troost en *dus* is er geen Trooster, aan een laatste fundament en *dus* is er geen Oergrond. Dat de religie een spiegeling moet zijn van de mens, is voor deze auteurs evident. Dat de mens zelf in zijn religieuze functie een hogere realiteit weerspiegelt, lijkt hun een onmogelijke zaak. En opnieuw is de vraag: waarom?”¹⁴⁸ De vraag is dus, waarom een religieuze behoefte bij voorbaat verdacht moet zijn. Het christelijk geloof, als vorm van religie, geeft inderdaad wat de mens nodig heeft en beantwoordt aan zijn verlangens. De bijbel komt daar eerlijk voor uit, waarbij Fortmann o.a. verwijst naar het woord van Jezus: „Zonder Mij kunt gij niets doen.” (Joh. 15,5)

Zo stuiten we vanuit een behoefte aan zekerheid op het verschijnsel van de twijfel.¹⁴⁹ In zijn lijden heeft een mens behoefte aan troost.¹⁵⁰ Vanuit de gebrokenheid van zijn bestaan leeft bij hem de behoefte met zichzelf in het reine te komen en staan we opnieuw voor de menselijke schuld.¹⁵¹ Met name via de biecht kennen we het grote belang van de kathartische uitwerking van het belijden van schuld.¹⁵² A. Uleyn geeft aandacht aan de vele en geraffineerde

¹⁴⁶ P. Tillich, *Systematic Theology*, I, p. 14, waar hij de term verbindt met het grote gebod; H. M. Kuitert, *Wat heet geloven?*, p. 79 e.v.

¹⁴⁷ Vgl. b.v. G. C. Berkouwer, *De voorzienigheid Gods*; id., *De verkiezing Gods*.

¹⁴⁸ H. M. H. Fortmann, *Als ziende de onzienlijke*, I, p. 585.

¹⁴⁹ P. Smits, *Over religieuze twijfel*; P. W. Pruyser, *Between Belief and Unbelief*.

¹⁵⁰ L. en B. Reedijk, *Troost*.

¹⁵¹ Uleyn, a.w.; Goetschi, a.w.; A. J. Rasker, e.a., *Problemen rondom de schuld*; vgl. ook O. H. Mowrer, *The Crisis in Psychiatry and Religion* (2.123); E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, p. 155 e.v. (4.11).

¹⁵² Uleyn, a.w., p. 78. Vgl. over de biecht: P. J. Roscam Abbing, *Biecht en absolutie*; M. J. Arntzen, *Biecht en vergeven van zonden*.

pogingen tot schuldontlasting, om de schuld af te wentelen en zich te excuseren¹⁵³, terwijl er vanuit het geloof gezien maar één weg begaanbaar is, die van vergeving. In onze tijd vraagt naast de individuele ook de collectieve schuld aandacht¹⁵⁴, niet alleen als vlucht maar ook vanuit een existentiële beleving van deze schuld.

We krijgen steeds meer oog voor de factoren, die bepalend zijn voor de *spiritualiteit*¹⁵⁵ van een mens. Gelovigen hebben gemeen dat ze op een of andere manier zijn gegrepen door 'het verhaal van God met de mensen', zoals we daar via de Schriften deel aan krijgen. Dat hun geloofsbeleving, hun religieuze ervaring, zo verschillend is hangt samen met het feit dat ze als mens verschillen. Iemand gelooft zoals hij is. Zijn beleving correleert met zijn psychische structuur.¹⁵⁶ Dit vraagt nog meer aandacht voor wie de ander is en voor wat hem ten diepste beweegt.

Geloofs- en levensvragen hebben dikwijls het karakter van *ethische vragen* als gevolg van een zich wijzigende moraal.¹⁵⁷ Ethiek kan in veel gevallen niet veel anders zijn dan situatieethiek¹⁵⁸, waarmee we met het oog op nu en vanuit ons geloof keuzen moeten doen. Daarbij wordt een appèl gedaan op de eigen verantwoordelijkheid van de mens, maar bij de vele nieuwe vragen als b.v. rond abortus, euthanasie, dienstweigering, milieubeheer vraagt dit een mondigheid, die niet iedereen kan opbrengen. Hoe kan men leiding geven aan ethische bezinning in een pluriforme kerkgemeenschap?¹⁵⁹

In veel opzichten is *de kerk* zelf als keuzemogelijkheid in het geding. Mensen hebben onvrede met de kerk, wat uitkomt in b.v. confessionele en politieke verontrusting.¹⁶⁰ De een stelt hoge eisen aan de kerk als gemeenschap, terwijl een ander zich bij voorkeur beweegt aan de rand van de kerk, omdat de kerk in zijn eigen ogen zelf een randverschijnsel geworden is in de samenleving. Een begrip als 'randkerkelijkheid' is daarom onbruikbaar.¹⁶¹

5.332 De veelheid van *materiaal*, waarin we alle genoemde elementen terugvinden, maakt het moeilijk bij deze rubriek een keuze te doen.

Vragen naar *zin* worden herhaaldelijk gesteld, vanuit de twijfel, de aan-

¹⁵³ Uleyn, a.w., p. 144 e.v.

¹⁵⁴ Rasker, a.w., p. 42 e.v.

¹⁵⁵ C. Aalders, *Spiritualiteit, Geestelijk leven vroeger en nu*.

¹⁵⁶ Vgl. b.v. L. Wijnberg en P. Warnaar, *Religieuze ervaring in de spiegel van het bewustzijn*.

¹⁵⁷ H. M. Kuitert, *Verandering van de moraal*, in: *Anders gezegd*, p. 183 e.v.

¹⁵⁸ Over deze discussie: G. Th. Rotbuisen, *Wat is ethiek*, p. 54 e.v.

¹⁵⁹ Over deze vraag: *Kerkelijk spreken over goed en kwaad* (rapport Gen. Syn. van de Geref. Kerken), KI februari 1977.

¹⁶⁰ B.v. G. C. Berkouwer, *Verontrusting en verantwoordelijkheid*; Synoodkreet, vragen met voorrang.

¹⁶¹ G. Dekker, *Wat is er met de kerk aan de hand?*, p. 23 e.v. (zie verder: 8.13).

vechting, het verdriet of het lijden van de mens. In elke situatie klinkt de vraag anders. Wat opvalt is dat de wijze waarop mensen over God praten zoveel over henzelf openbaart. We geven hiervan een aantal voorbeelden:

– *Man*, midden veertig, beleeft zijn relatie tot God vanuit een grote afhankelijkheid: „Ja, ik wil teveel nog uit mijzelf. Wij mogen niets van onszelf verwachten. Wij kunnen ook niets uit onszelf. Maar als ik mijzelf zie, dan wil ik nog altijd teveel uit mezelf. Er moet iets zijn, er moet iets met je gebeuren voordat je anders kunt leven.” (B 132)

– *Weduwe*, middelbare leeftijd, beroept zich op God tegen God: „Ja, het alleen zijn, daar heb ik het vaak moeilijk mee en ik ben vaak verdrietig. Ik bid iedere dag om kracht van God (met een bewogen stem). Dit had ik nooit kunnen denken. Ik heb wel geleerd dat je nooit plannen kunt maken. God stuurt ze gewoon in de war. Tóch vertrouw ik op God. Ik heb ook vlak na de dood van mijn man eigenlijk niet getwijfeld.” (A 28)

– *Man*, 55 jr, bijzonder agressief, voor wie God een God der wrake is: „Vindt u dat homofilie een ziekte is? Ja, dat zeggen ze. U weet niet wat er op de wereld te koop is. Zal ik u eens zeggen wat het zijn? Flikkers zijn het... Die dingen gebeuren als je een toornende God tegen hebt... Dat komt omdat de mensen zo slecht zijn.” (B 83)

– *Man*, midden 50: „Ik heb een moeilijke tijd gehad. Achteraf is dat God geweest, maar dat wist ik toen nog niet. Nu zeg ik, dat ik Hem heb gevonden. Ik heb mijn roeping gevonden... Nu zeg ik: Wonderlijke raadsman, sterke God, eeuwige Vader, Vredevorst.” (B 64)

– *Man*, tweede helft 30, heeft verteld over de ziekte van zijn vrouw en zegt: „Wij stellen ons vertrouwen in God. Hij zal alles beschikken op zijn wijze.” (B 112)

– *Verpleegster*, 20 jr: „Ik geloof wel dat er wat is, maar het is niet meer zo als vroeger. Toen wist ik alles vrij zeker en je had wat aan je geloof. Maar dat gevoel heb ik nu niet meer, maar ik denk wel dat het weer zal terugkomen... Laatst heeft een patiënt zich van kant gemaakt. Ik dacht: Als er een God is, waarom laat Hij dit dan gebeuren, waarom doet Hij er dan niets aan? En al die mensen, die liggen dood te gaan aan kanker...” (A 96)

Wanneer we stuiten op gevoelens van schuld, blijkt dat de schuld als regel in de eerste plaats bij de ander gezocht wordt of geweten wordt aan gebeurtenissen van buitenaf. Het kost mensen grote moeite te zeggen: Ik ben zelf fout geweest. Een besef van schuld komt meer dan eens aan de orde via de moeite die mensen hebben met de deelname aan het avondmaal.

Geloof en kerk worden heel verschillend beleefd. We ontmoeten vormen van beleving, die sterk verwant zijn met traditionele spiritualiteiten en bekende 'dwarslagen' in de christenheid.¹⁶² We ontmoeten het bevindelijke type¹⁶³, het

¹⁶² L. Kuylman-Hoekendijk, *Dwarslagen in de christenheid*.

¹⁶³ A. van der Meiden, *Welzalig is het volk; bijgewerkt en uitgebreid portret van de 'Zwarte-kousen-kerken'*.

charismatische type, het streng calvinistische type, het politiek-geëngageerde type. Elk type heeft een bepaald 'tegoed', dat tot uitdrukking komt in een eigen wijze van verontrusting en een bepaald 'tekort', wat tot uitdrukking komt in een eigen angst (vgl. 5.321). Dit is uiteraard wat generaliserend gezegd. We ontmoeten mensen die sterke nadruk leggen op het element van gemeenschap en anderen die ruimte vragen voor hun eigen individualiteit. Opnieuw enkele voorbeelden:

– *Vrouw*, omstreeks 40 jr, geeft blijk van verontrusting en angst voor verandering: „Als je alles wat in de bijbel staat niet letterlijk neemt, valt het ene stuk na het andere van je geloof weg. Dan blijf je nergens... Het scheppingsverhaal, dat moet je toch geloven zoals het er staat? Het staat er toch allemaal zo eenvoudig: God schiep de wereld in zes dagen. Waarom zou dat dan niet zo kunnen zijn? ... Er verandert zoveel. Vroeger, toen was het allemaal veel beter.” (B 72)

– *Vrouw*, 72 jr, beleeft dezelfde ontwikkelingen heel anders: „De oude mensen hoeven nu ook niet de wijsheid in pacht te hebben. Maar ik probeer bij te blijven. Ik lees daarom veel. Ja, ook Trouw natuurlijk... Wat vindt u van X en Y (de namen van enkele gereformeerde theologen). Wat wil Y? Verzoening met God of met Christus? Maar waarom moet hij zo vervolgd worden? Zo'n man zal het wel zwaar hebben... Ja, ik luister ook naar de EO, alleen het zingen. Die dominee er soms tussen door, dat is bijna vloeken, ik bedoel zoals hij dat zo steeds over God heeft. Dan denk ik wel eens: Hoe durft hij dat zo allemaal in de mond te nemen?” (Aa 84)

– *Man*, 55 jr, heeft de verandering op zijn manier verwerkt: „Wel, ik ben zo'n veertig jaar naar de kerk geweest, alle benodigde catechisaties afgelopen, knapenvereniging enz., maar op een gegeven moment was ik het zat. Dat georeer van die kansel... Ik weet wel dat er veel veranderd is, maar vroeger dan had je je mond te houden, want zij wisten het wel. Je moest precies leren hoe God was opgebouwd, u weet wel, hij is dit en dat, hij is almachtig enz. Als je dat allemaal wist, dan was het goed... Zoals ik door mijn ouders ben opgeleverd... Ze deden natuurlijk hun best, maar ik was gewoon een pakketje. Een pakketje met daar omheen drie vel bruin pakpapier, een stel touwen met een knoop erop, nee, een driedubbele knoop met een lus. Ze konden me zo overnemen. En op een gegeven moment wou ik daar uit vandaan. Ik wilde me bevrijden uit dat keurslijf... Ik lees en las wel veel in de bijbel, dat kan ik niet laten, dat heb ik nodig. Maar sinds enige tijd vormen we met wat andere mensen een soort klub.” (Aa 87)

– *Vrouw*, middelbare leeftijd, vertelt over de bevrijding in haar leven: „Het zal ongeveer twee jaar geleden zijn geweest. Ik was zo diep ongelukkig, terwijl ik toch alles had wat ik wilde, maar ik was voortdurend onrustig. Ik werd lastig tegen mijn man en kinderen... Nou, toen was er een vriend van mijn man en die heeft mij aangeraden eens naar een bijbelklub te gaan en toen voelde ik direkt, dat dat de weg was die God met mij wilde gaan. Ik was gewoon door het gezapige gereformeerde leven van God afgeraakt en nu wilde Hij mij op die manier weer terugbrengen naar Zijn Woord... Alles

veranderde in mijn leven. De Bijbel ging weer voor mij leven en God werd weer van betekenis voor mij. Ik heb samen met mijn man Jezus weer in mijn leven aangenomen als Heer en Redder en toen is alles weer goed gegaan. Mijn houding tegenover de kinderen werd heel anders en ik had het gevoel weer veel uitgebalanceerder te leven . . . Ik vind die professor X een vreselijke man. Hij kan nog zoveel weten, maar hij heeft geen levend geloof. Ik heb hem laatst op TV gezien, maar dat was zo vreselijk kaal! Er zat geen getuigenis in. Nee, een arme man." (A 106)

— *Ouder echtpaar*, bevindelijk, waarvan de vrouw bekeerd is en de man niet. Man: „Ik kon het niet aanvaarden. Ik kon het me niet toeëigenen." Vrouw: „Ik heb ook belijdenis gedaan. Maar daarna ging ik niet aan het avondmaal. Ik twijfelde en dat is zonde . . . Maar ik heb een stap gedaan. Ik heb een hele moeilijke tijd gehad. Steeds weer twijfel. Dat was Satan. Maar ik heb net als Jakob gezegd: Ik laat u niet gaan, tenzij Gij mij zegent . . . Mijn leven is erg veranderd . . . Nee, mijn man is er nog niet mee klaar." (B 82)

— *Jong echtpaar*: „Laat ik proberen het aan te geven. Het is misschien rijkelijk vaag. Mijn vrouw en ik zijn het er over eens dat er een macht staat achter en boven deze werkelijkheid. Door datgene, en wat het ook zijn mag, een groot bestanddeel van het evangelie is er voor in te vullen, voelen de mensen zich aangesproken en het heeft meteen implicaties voor hun manier van leven. Het komt voor ons sterk aan op het beleven van deze waarheden, in tegenstelling tot de doorsnee gereformeerde, die een aantal dogmatische stelregels heeft, waar je niet met je vingers aan mag komen." (Aa 49)

Zo ontmoeten we vanouds bekende en meer eigentijdse vormen van spiritualiteit. Iedere beleving leidt tot eigen keuzen ten opzichte van kerk, politiek en andere ethische vraagstukken. Ook hier treft ons de *samenhang* met andere invalshoeken. De wijze waarop mensen geloven wordt mee bepaald door hun psychische structuur en hun persoonlijke ontwikkeling. Aan deze beleving zitten zowel personale, relationele en sociaal-culturele aspecten.

5.333 Gezien vanuit het gezichtspunt van het geloof heeft *pastoraat* altijd tot taak een mens in zijn situatie te *bemoedigen*. Dat is een woord, dat alle vormen van paraklese omvat. Of het evangelie nu de vorm van vergeving, van vermaning of van vertroosting aanneemt — om enkele mogelijkheden te noemen — het gaat altijd hierom dat een mens bemoedigd wordt vanuit de hoop, die in het christelijk geloof ligt opgesloten en zich richt op de *vernieuwing* van de mens, opdat het goede werk, dat God in hem begonnen is, tot een einde kan worden gebracht (Filp. 1,6).

De pluriformiteit in geloofsbeleving, die we — zoals blijkt uit ons materiaal — al binnen één kerkelijke gemeenschap tegenkomen stelt hoge eisen aan het pastoraal optreden. Zo gemakkelijk komen we in de verleiding eigen geloofsbeleving als criterium te hanteren, of de beleving van de ander te beoordelen vanuit een dogmatisch kader of vanuit de wijze waarop hij al of niet kerkelijk

meeleeft. Het is niet zo dat dergelijke criteria op zichzelf niet terzake zouden kunnen zijn, maar ze belemmeren ons in het onbevooroordeeld tegemoet treden van de ander. Immers alleen zo komen we er achter, wat hem ten diepste beweegt. Iemands geloofsbeleving is zo met hemzelf en met zijn situatie, zijn levensgeschiedenis en ervaringswereld verweven, dat het respecteren van deze eigenheid eenvoudig voorwaarde is voor een wezenlijke ontmoeting. Vanuit deze openheid ontdekken we iets van de grote behoefte aan zingeving die we alom bij mensen tegenkomen. Steeds meer mensen ontdekken dat levensbeschouwing en waardenoriëntatie geen luxe vormen maar een levensvoorwaarde zijn om optimaal als mens te kunnen functioneren. Dat vraagt een aansluiting zoeken bij wat de ander werkelijk ervaart in plaats van een uitgaan van wat hij naar onze mening zou moeten ervaren.

We beseffen dat deze overwegingen gemakkelijk misverstanden kunnen oproepen. Toch zouden we nog een stap verder willen gaan. Pastoraal gezien is het niet primair interessant 'wat' iemand gelooft, maar of zijn beleving van het geloof er werkelijk toe bijdraagt dat hij een 'vrij mens' wordt. Daartoe is hij geroepen. Soms staan we voor het raadsel, dat iemand bij wijze van spreken volmaakt is in de leer en toch in zijn beleving van het geloof onvrij reageert. Dan ontdekken we hoe in onze visie op het christelijk geloof de rationaliteit zo dikwijls de emotionaliteit naar de achtergrond heeft gedrongen. Wanneer mensen hunkeren naar echte godsdienstige ervaring, maar weinig of niets beleven aan wat er in en rond de kerk gebeurt, zijn dat dingen die te denken geven. Om mensen te helpen bij het onderscheiden, waar het op aankomt (Filp. 1.10) vraagt het pastoraat een grote mate van 'fijngevoeligheid' voor wat echt en onecht is in de wijze waarop iemand zijn geloof beleeft. Wanneer we iets beluisteren van een blijdschap zonder vreugde, van een confessionaliteit zonder bewogenheid, van een engagement dat anderen onder 'de wet' stelt, vraagt dit van een pastor dat hij hier met grote zorgvuldigheid op inspeelt en daarbij tevens bereid is eigen verworvenheden onder kritiek te laten stellen.

Het gevaar dat veel pastores bedreigt is, dat zij eerst wanneer geloofsvragen aan de orde komen het gevoel krijgen op 'hun eigen terrein' te zijn. Daar hebben ze immers voor gestudeerd! Deze vragen worden dan gemakkelijk geabstraheerd tot theologische problemen, waarbij we de mens, wiens bloedeigen vragen het zijn, uit het oog verliezen. Dan ontstaan er theologische discussies waarin gepoogd wordt het godsbeeld van de ander te corrigeren of hem van zijn verontrusting af te helpen. In werkelijkheid ontstaat er slechts een twist-gesprek, waarin de afweer wederzijds versterkt wordt. Alleen in een echte ontmoeting ontstaat de openheid om samen te luisteren naar het Woord en zich in het gebed voor God open te stellen.

5.4. RESULTAAT

We vatten het resultaat van ons onderzoek in trefwoorden samen, door bij

<i>geloofs- en levensvragen</i>			<i>pastoraat</i>		
<i>rubriek:</i>	<i>problematiek:</i>	<i>situaties:</i>	<i>mogelijk effect:</i>	<i>aard van de relatie:</i>	<i>gevaar dat P. bedreigt:</i>
personale problemen	krisisverwerking isolement	ziekte, sterven, rouw alleenstaanden; gehandicapten; minderheden	verwerking	bijstaan en ev. verhelderen	opgeven uit onmacht
relationele problemen	konflikten	huwelijk gezin	verzoening	verhelderen (b.v. alternatief gedrag helpen ontdekken)	partij kiezen
sociaal-culturele problemen	vervreemding	wonen werken samenleving	verandering	bewust maken (d.w.z. helpen zich van ver- vreemdende situatie bewust te worden)	onvrij reageren
de mens in ontwikkeling	groei en volwassenheid	adolescentie middelbare leeftijd ouderdom	ontplooiing	begeleiden (b.v. door als praatpaal te fungeren)	afhankelijk maken
de mens als psyche	neurotische spanningen	afweer angst schuld	bevrijding	helen door bij de ander te zijn en ev. te verhelderen	niet aanvaarden van ander
de mens als gelovige	geloofsvragen	zingeving spiritualiteit	vernieuwing	bemoedigen, waarbij 'informatie' een rol kan spelen	abstraheren

'geloofs- en levensvragen' resp. aan te geven de rubriek, de aard van de problematiek en de verschillende situaties, waarin we deze tegenkomen. Onder 'pastoraat' geven we aan het beoogde doel, de weg waarlangs dit bereikt zou kunnen worden en het voornaamste gevaar dat een pastor loopt. (Zo komen we tot het schema op pag. 235).

Bedacht moet worden dat het hier slechts om trefwoorden gaat, waardoor een sterke vereenvoudiging optreedt. Gemakkelijk kan vergeten worden, hoe woorden en begrippen die hier onder elkaar in een rijtje staan bij elkaar horen, omdat de mens één is, evenals het doel en de weg één zijn. (Zie verder 7.2).

De gekozen wijze van systematisering geeft inzicht in het geheel van menselijke problematiek en de verschillende invalshoeken van waaruit deze benaderd kan worden. Geloofs- en levensvragen zijn in alle opzichten met elkaar verweven. De verschillende samenhangen bepalen ons opnieuw bij het centrale gegeven van de *bipolariteit*: het *eigene* en het *gemeenschappelijke*.

Het *eigene* komt hierin tot uitdrukking dat aan alle vragen bepaalde geloofsaspecten kunnen zitten en dat vanuit het aspect van de mens als gelovige het geheel een eigen belichting ontvangt. Van daaruit wordt duidelijker wat onder pastoraat als hulpverlening verstaan mag worden.

Het *gemeenschappelijke* komt tot uitdrukking in de verbindingen tussen de verschillende invalshoeken, waaruit blijkt dat pastoraat en andere vormen van hulpverlening veel met elkaar gemeen hebben.

In de volgende hoofdstukken worden beide lijnen doorgetrokken op het terrein van de hulpverlening. Eerst gaan we nader in op de relatie van pastoraat tot andere vormen van hulpverlening, met name de psychotherapie (6). Vervolgens op het *eigene* van pastoraat als hulpverlening (7).

6. PASTORAAT ALS HULPVERLENING

PLAATSBEPALING OP HET TERREIN VAN DE HULPVERLENING

Ook in dit hoofdstuk willen we een bepaald element van onze bipolaire omschrijving van 'pastoraat als hulpverlening' dieper doordenken. In hoofdstuk 3 en 4 hebben we het gegeven van de bipolariteit resp. vanuit 'de mens' en vanuit 'het evangelie' principieel doordacht en daarmee een basis gegeven aan onze conceptie. In hoofdstuk 5 ontdekten we vanuit de pastorale praktijk hoezeer 'geloofs- en levensvragen' op elkaar betrokken en met elkaar verweven zijn. Vragen, die in het pastorale werk aan de orde komen, verschillen in veel opzichten niet van vragen die spelen in een andere kontekst van hulpverlening, maar worden gekenmerkt door een eigen optiek, die samenhangt met 'de mens als gelovige'. Zo stuitte we vanuit de praktijk opnieuw op de bipolariteit als kenmerkend voor pastoraat. Pastores en professionele helpers bewegen zich in een zelfde veld van menselijke problematiek. Vanuit dit gegeven staan we nu voor de opgave onze bipolaire benadering op het vlak van de verschillende werksoorten bespreekbaar te maken, waarbij we meer zicht hopen te krijgen op de verhouding van pastoraat en andere vormen van hulpverlening en de eigen plaats van het pastoraat op het terrein van de welzijnszorg en de geestelijke volksgezondheid. De nadruk ligt in dit hoofdstuk op 'het gemeenschappelijke', dat wat pastoraat met andere werksoorten verbindt.

Centraal staat de inzet van onze omschrijving – 'pastoraat als hulpverlening' – die we nu uitvoeriger willen verantwoorden. Bij een noodzakelijke plaatsbepaling gaan we uit van de geschiedenis van de hulpverlening en komen langs die weg op de actuele situatie. Vervolgens vraagt de relatie van pastoraat en psychotherapie uitvoerig aandacht, alvorens we aan het slot van dit hoofdstuk kunnen komen tot een soort 'samenwerkingsmodel'.

6.1. PLAATSBEPALING OP HET TERREIN VAN DE HULPVERLENING

Bij het zoeken naar een plaatsbepaling realiseren we ons dat pastoraat, als een vorm van kerkelijk werk, deelt in het funktieverlies van de kerk in de samenleving. Van sociologische zijde wordt er op gewezen, dat de kerk steeds meer een randpositie in de samenleving is gaan innemen en van geringer betekenis geworden is voor die samenleving.¹ Spreken over 'pastoraat als hulp-

¹ B.v. G. Dekker, *De mens en zijn godsdienst*, p. 84, die wijst op het zich concentreren van de kerk op het woongebied en de privé-sfeer van de mensen.

verlening' kan de indruk wekken dat we hiermee een nieuwe functie aan de kerk willen toekennen. Deze indruk is niet geheel onjuist. We bewegen ons op een terrein, waarop we een verder funktieverlies van de kerk zouden betreuren. Het gaat hier echter om een functie die de kerk door de eeuwen heen heeft vervuld. We beseffen dat dit op zichzelf geen argument is om ook in onze tijd aan de kerk een plaats op het terrein van de hulpverlening toe te kennen. Immers, als gevolg van de secularisatie heeft de kerk op veel terreinen van de samenleving haar dikwijls overheersende positie verloren. Zo is b.v. veel werk, dat vroeger vanuit de diakonie werd verricht, door andere instellingen overgenomen. Wij erkennen deze ontwikkeling over het algemeen als juist en onomkeerbaar. Toch zouden we het betreuren wanneer de kerk haar dienende functie in de samenleving geheel zou verliezen. Zowel voor de kerk als voor de samenleving zou dit voor ons besef verlies betekenen. Eén van de functies van de kerk, misschien wel haar voornaamste functie, is haar dienst aan mens en samenleving, waarin zij iets eigens te bieden heeft. Zij zal dus in elke situatie moeten zoeken naar wegen om deze dienst te vervullen. Op dit ekklesiologische, d.w.z. theologische motief gaan we in het laatste hoofdstuk uitvoerig in. Ook zagen we dat factoren als religiositeit en oriëntatie op waarden wezenlijk zijn voor elke vorm van menselijk samenleven. Wij menen dat pastoraat als hulpverlening mede hieraan dienstbaar kan zijn.

6.11 *De helpende functie van de kerk in de geschiedenis*

Wanneer we op het terrein van de hulpverlening onderscheid maken tussen medische, sociale en psychologische, waaronder psychotherapeutische en (ped-)agogische, vormen van hulpverlening — naast pastoraat als hulpverlening —, moeten we bedenken dat deze verschillende soorten van hulp ontstaan zijn in de sfeer van religie, godsdienst en kerk. Langzamerhand hebben ze zich hier uit losgemaakt om tot een eigen ontwikkeling te komen; dit laatste ook in professioneel opzicht en niet in de laatste plaats onder invloed van de ontwikkelingen binnen de wetenschap. Zoals we eerder zochten naar een basale anthropologie om de mens als een eenheid te kunnen zien, kan hier de geschiedenis ons helpen om achter alle wetenschappelijke specialisatie iets terug te vinden van een 'eenheid des levens' en van een teveel uit het oog verloren verbinding van wetenschap en menselijke wijsheid en ervaring.²

6.111 *Medische hulpverlening* is vanouds sterk met religie verbonden.³ In primitieve culturen zijn priester en medicijnman in één persoon verenigd. In het Oude Testament gaat de geneesheer geheel schuil achter priesters en profeten.⁴ Ook in het Nieuwe Testament lopen medische en godsdienstige hulp

² H. Bavinck, *Wijsbegeerte der openbaring*, p. 190 v.

³ TWNT III, p. 195 e.v., s.v. 'iaoma'.

⁴ K. J. Kraan, *Opdat u genezing ontvangt*, p. 106.

nog door elkaar. De zalving met olie volgens Jak. 5,14 kan een sacraal karakter gehad hebben, maar ook worden opgevat als het toedienen van een geneesmiddel. *K. J. Kraan* wil hier van een tegenstelling niet weten.⁵ Tegen het einde van de derde eeuw komt de seculiere geneeskunde tot nieuwe bloei.⁶ Naast tegenstand is er in de kerk ook waardering voor deze ontwikkeling. Maar de kerk behield ook haar eigen dienst der genezing. In dit licht kan de veroordeling van de chirurgie door Innocentius III in 1215 gezien worden en het verbod aan alle priesters deze te beoefenen. „De chirurgie verliet toen de kloosters en werd voortaan in de gilden der chirurgijns in de opkomende steden beoefend. Maar ook deze gilden bleven religieus functioneren.”⁷ Dergelijke besluiten werken de ontkerkelijking van de geneeskunde in de hand.

Via het onderkennen van psycho-somatische ziektepatronen⁸ gaan we weer iets verstaan van de samenhang van medische en pastorale hulpverlening.

6.112 *Sociale hulpverlening* wordt in de vroege kerkgeschiedenis met kracht bevorderd. Wanneer *G. Uhlhorn* in zijn beschrijving van het diakonaat de antieke wereld typeert als 'Eine Welt ohne Liebe',⁹ moet op grond van diepgaand onderzoek van *H. Bolkestein*¹⁰ deze typering als onjuist worden afgewezen. Wel mag gezegd worden, zoals blijkt uit een uitvoerige beschrijving van *A. Harnack*, dat het evangelie als 'das Evangelium der Liebe und Hülffleistung'¹¹ in de oudheid veel heeft bijgedragen aan de verbreiding van het christelijk geloof. Hij wijst in dit verband op de z.g. 'zeven werken van barmhartigheid', volgens Mat. 25,¹² die de eerste generaties christenen als het ware zijn ingeprent: „Brüderlichkeit ist Liebe auf dem Fusse der Gleichheit; dienende Liebe ist Vergeben und Geben; keine Schranke soll ihr mehr gezogen sein. Dienende Liebe ist aber auch die Betätigung der Liebe zu Gott.”¹³ *M. Kamphuis* merkt op dat al deze werken in onze samenleving verzelfstandigd en geprofessionaliseerd zijn in armenverzorging (eten, drinken, kleding), ziekenverzorging, reclassering, hotelwezen en begrafenisonderneming.¹⁴ Kloosters zijn in de

⁵ *Kraan*, a.w., p. 49.

⁶ *Kraan*, a.w., p. 108.

⁷ *Kraan*, a.w., p. 109.

⁸ Vgl. *H. Faber*, *De pastor in het moderne ziekenhuis*, p. 120 e.v.

⁹ *G. Uhlhorn*, *Die christliche Liebestätigkeit I*, hoofdstuk 1.

¹⁰ *H. Bolkestein*, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, p. VII v.

¹¹ *A. Harnack*, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 105 e.v.; vgl. ook *G. J. D. Aalders*, *Van huisgemeente tot wereldkerk*, p. 71 e.v.

¹² *Harnack*, a.w., p. 105. In Mat. 25 wordt gesproken van het spijzigen van hongerenden, laven van dorstigen, kleden van naakten, bezoeken van zieken en gevangenen, het herbergen van vreemdelingen. Het zevende, het begraven van doden, een werk dat in zowel de Joodse als Griekse wereld in hoog aanzien stond, is er door de traditie aan toegevoegd, vgl. *M. Kamphuis*, in: *Helpen als ambacht*, p. 14.

¹³ *Harnack*, a.w., p. 106 v.

¹⁴ *Kamphuis*, a.w., p. 18.

middeleeuwen centra van hulpverlening. Calvijn ziet het sociale werk, ook de ziekenverpleging, als taak van de kerk. Diakenen zijn voor de periode van een jaar van hun gewone werk vrijgesteld, om zich hieraan te wijden. Op grond van Rom. 12,8 maakt Calvijn onderscheid tussen twee soorten diakenen: „Indien mijn oordeel me niet bedriegt, duidt hij (n.l. Paulus) met het eerste lid de diakenen aan, die de aalmoezen beheerden, en met het andere hen, die zich gewijd hadden aan het verzorgen van armen en zieken.”¹⁵ De calvinistische opvatting, zoals uitgewerkt door Johannes à Lasco, staat in Nederland op gespannen voet met het in 1531 door Karel V voorgeschreven z.g. 'Yperse stelsel' dat aan de overheid een belangrijke sociale taak toekende.¹⁶ Aan deze spanning is eerst door de sociale wetgeving in onze tijd een einde gekomen.

Spanningen tussen diakonaat en maatschappelijk werk, tussen pastores en maatschappelijk werkers kennen we ook in de laatste decennia. De eersten vreesden concurrentie en de laatsten moesten zichzelf en hun eigen deskundigheid waarmaken. Nu het maatschappelijk werk als sociale hulpverlening aanvaard is en behalve materiële vooral immateriële noden de aandacht vragen, is een goede samenwerking meer dan ooit gewenst.

6.113 Hulpverlening in *psychisch opzicht* is nauw verbonden met de opkomst van jonge wetenschappen als de psychologie en de (ped-)agogie. Maar ook deze hulp heeft een voorgeschiedenis. Aan een verschijnsel als het exorcisme in de oude kerk zitten zowel geestelijke als psychische kanten. Eén van de functies van de biecht is altijd geweest wat in psychotherapeutische termen als 'katharsis' wordt aangeduid.¹⁷ In het spoor van de oude kerk schenkt de zielzorg in de tijd van de reformatie veel aandacht aan de z.g. 'cogitationes', de aanvechtingen waar mensen door geplaagd worden.¹⁸ In wat toen als demonisch verstaan werd spelen volgens onze huidige opvattingen psychische factoren een grote rol. Iets wat altijd sterk de aandacht heeft getrokken is de ziektegeschiedenis van Gottliebin Dittus die eindigt in het jaar 1843.¹⁹ Door het optreden van J. C. Blumhardt wordt zij verlost van haar bezetenheid.

Blumhardt beschrijft de afloop van wat hij een 'Kampf' noemt als volgt: „Um zwei Uhr Morgens brüllte der angebliche Satansengel, wobei das Mädchen den Kopf und Oberleib über die Lehne des Stuhls zurückbog, mit einer Stimme, die man kaum bei einer menschlichen Kehle für möglich halten sollte, die Worte heraus: „Jesus ist Sieger! Jesus ist Sieger'“, Worte,

¹⁵ *Calvijn*, Institutie IV, III, 9, Ed. Sizoo, dl 3, p. 63 v.

¹⁶ *Kamphuis*, a.w., p. 29 v.

¹⁷ J. G. Fernhout, Psychotherapeutische zielszorg, p. 125 e.v.; A. Uley, Pastorale psychologie en schuldervaring, p. 78 e.v.

¹⁸ A. Hardeland, Geschichte der speciellen Seelsorge, p. 168 e.v.

¹⁹ Zie voor een beschrijving en beoordeling van deze ziektegeschiedenis: J. C. Schreuder, De overwinningsgedachte bij Johann Christoph Blumhardt, p. 13 e.v.

die, so weit sie ertönten, auch verstanden wurden und auf viele Personen einen unauslöschlichen Eindruck machten.”²⁰ (vgl. ook 2.224)

Met betrekking tot deze gebeurtenis schrijft *J. Scharfenberg*: „Fünfzig Jahre, bevor Freud seine Wirksamkeit entfaltete, sehen wir hier also bereits den Urtypus des psychotherapeutischen Gesprächs andeutungsweise verwirklicht”; een interpretatie waar ook volgens *R. Bobren* niets tegen in te brengen is.²¹ *K. Barth* ziet aan deze genezing drie aspecten: een realistisch, een diepte-psychologisch en een geestelijk aspect. Zelf stelt hij het 'Jesus ist Sieger' centraal.²² Dat is ook het geval bij *J. C. Schreuder*, die het vanuit haar benadering niet belangrijk vindt of het meisje al of niet hysterisch geweest is, maar de nadruk legt op de overwinningsgedachte, die het handelen van Blumhardt heeft bepaald. Niemand ontkent evenwel de psychische implicaties van deze geschiedenis.

Zo laat zich de stelling verdedigen dat psychotherapie een geseculariseerde vorm van zielzorg is.²³ *W. Berger* citeert uit een brief van *S. Freud* aan zijn vriend O. Pfister dit woord: „Warum hat keiner von all den Frommen die Psychoanalyse geschaffen? Warum musste man da auf einen ganz gottlozen Juden warten?”²⁴ *Berger* voegt hier aan toe: „Hij schijnt te hebben aangevoeld dat zijn methodische analyse van ongeweten vrijheidsberovende factoren de mens een hulp bood, die ook de zielzorg door de eeuwen heen aan de mens heeft willen geven: bevrijding uit innerlijke onvrijheid.”²⁵ Op de nauwe relatie van pastoraat en psychotherapie komen we in het vervolg nader terug.

(Ped-)agogische hulp is te allen tijde door de geestelijke als wijze en raadsman gegeven. Op het gebied van opvoeding en onderwijs vervullen de kloosters een belangrijke rol. Bij Luther is het pedagogisch aspect niet het minst belangrijke in zijn pastorale werk: „Eher darf man sagen, dass 'Seelsorge' bei Luther immer ein erziehliches Moment besitzt und dass Erziehung 'seelsorgerlich' qualifiziert wird.”²⁶ Eerder wezen we op het pedagogisch en procesmatig aspect in het denken van Calvijn over de kerk (4.223). Ook hier liggen verbanden.

6.12 De nadruk op de helpende functie in de duitse en amerikaanse literatuur

Tegen de geschetste historische achtergrond is het niet zo vreemd dat opnieuw aandacht gevraagd wordt voor pastoraat als hulpverlening. Met verwijzing naar de overzichten in 2.1. volstaan we hier met het uitwerken van enkele centrale begrippen.

²⁰ *J. C. Blumhardt*, *Krankheitsgeschichte der Gottlieb Dittus in Möttlingen*, p. 80.

²¹ *J. Scharfenberg*, *Seelsorge als Gespräch*, p. 38; *R. Bobren*, *Dass Gott schön werde*, p. 219.

²² *K. Barth*, *K.D. IV/3*, p. 194.

²³ Vgl. *D. Stollberg*, 6.221; *O. Haendler*, *Grundriss der Praktischen Theologie*, p. 313.

²⁴ *W. Berger*, *Helpen bij leven en welzijn*, p. 82.

²⁵ *Berger*, a.w., *ibidem*.

²⁶ *W. Jentsch*, *Handbuch der Jugendseelsorge I*, p. 132.

6.121 *Lebenshilfe*

'Lebenshilfe', een woord dat we in de duitse pastorale theologie regelmatig tegenkomen, is volgens *H. Scheuerl* een begrip waaraan veel beroepsgroepen zich oriënteren.²⁷ De term is afkomstig uit de pedagogiek²⁸ en drukt het best de wending uit die zich op dit vakgebied voltrokken heeft. Hierbij kan verwezen worden naar het werk van *J. H. Pestalozzi*, wiens grondregel van 'Hilfe zur Selbsthilfe' al door de vader van de 'Innere Mission', *J. H. Wichern*, volop in praktijk wordt gebracht.²⁹ Deze regel heeft thans, vanuit het gezichtspunt van de eigen verantwoordelijkheid van de hulpvrager,³⁰ vrij algemeen ingang gevonden op het terrein van de hulpverlening. „Ärzte und Pfleger, Sozialfürsorger und Heilpädagogen, Gesellschaftspolitiker, Erzieher und Seelsorger bedienen sich der Formel von der 'Lebenshilfe'.”³¹

1950 In de pastorale theologie treffen we het begrip 'Lebenshilfe' het eerst aan bij *A. D. Müller* en diens medewerkster *A. Rensch*, maar dan in verbinding met en onder sterke invloed van het begrip 'Glaubenshilfe'. Wie een mens radikaal wil helpen moet iets doen aan de wortel van de nood: „Anthropologisch gesehen stellt sich die seelsorgerliche Aufgabe also als Wurzelbehandlung, als Quellreinigung, als Glaubens- und Lebenshilfe, als Hilfe zum rechten Glauben und seiner Entfaltung in Lebensgefühl, Lebenshaltung und Lebensordnung dar. In rechter Seelsorge muss deutlich werden, dass alle Gesundung des inneren und des äusseren Lebens von der richtigen Lösung der Glaubensfrage abhängt.”³² Of zoals Rensch het uitdrukt: „Wenn es gelingt, durch die Verkündigung Glaubenshilfe zu schenken, so ist damit auch Lebenshilfe gegeben.”³³ Recent is dit standpunt opnieuw verdedigd door *H. Tacke*: „Das seelsorgerliche Ziel besteht in der Hilfe zum Glauben, so dass der Glaube sich als Lebenshilfe erweisen kann.”³⁴

1966 Eerst bij *W. Uhsadel* krijgt het begrip een meer zelfstandige plaats, al beperkt 'Seelsorge als Lebenshilfe' zich tot de leden der gemeente (vgl. 2.113). 'Lebenshilfe' is er op gericht de mens te helpen menselijk te leven, wat in de sfeer van

²⁷ *H. Scheuerl*, in: Seelsorge als Lebenshilfe, p. 15.

²⁸ *Scheuerl*, a.w., p. 20; vgl. *H. Nohl*, Erziehung als Lebenshilfe in: Bl.f.L., jg V-H1, wiens gedachten gaan in de richting van volksopvoeding en ontwikkeling; *W. Brezinka*, Erziehung als Lebenshilfe die spreekt over o.a. het religieuze aspect van deze hulp in de zin van 'Erweckung zum sinnvollen Leben', p. 202 e.v.

²⁹ *J. C. van Dongen*, Vervreemding en dienst, p. 49, die er op wijst dat de regel bij Wichern het stempel draagt van 'comprehensive approach'. Vgl. over het pedagogisch denken, *J. Firet*, a.w., p. 203 e.v.

³⁰ Vgl. b.v. *L. M. Brammer*, Het helpende contact, p. 14. In de Amerikaanse literatuur wordt gesproken over een proces van 'self-help', vgl. *P. M. Haan*, in: F. M. J. Siegers e.a., Supervisie 1, p. 128.

³¹ *Scheuerl*, a.w., p. 16.

³² *A. D. Müller*, Grundriss der Praktischen Theologie, p. 287.

³³ *A. Rensch*, Das Seelsorgerliche Gespräch, p. 160.

³⁴ *H. Tacke*, Glaubenshilfe als Lebenshilfe, p. 32.

de gemeente betekent de christen te helpen christelijk te leven. *H. Harsch* vat het laatste, in een bundel voor Uhsadel, als volgt samen: „Christliches Leben, 'ewiges' Leben, ist Leben aus dem zentralen christlichen Paradox von Kreuz und Auferstehung, dass inmitten der Not unserer Existenz das Neue Leben aus Gott uns als Wirklichkeit begegnet und unsere Existenz transzendiert.“ Dit mag niet leiden tot theologische eenzijdigheden, want „die Sichtweisen des Menschen in den anthropologischen Wissenschaften“ zijn hierbij onmisbaar.³⁵ Ook *W. Jentsch* ziet als opdracht voor het pastoraat „der sachlich orientierte Lebenshilfe im Sinne verstehenden Mittragens, nächstentschaftlichen Beratens und poimenischen Heilens.“³⁶

Recent treffen we het begrip aan bij *W. Neidhart*, eveneens als 'Hilfe zur Selbsthilfe'.³⁷ Zo wordt z.i. het Platoonse misverstaan van het begrip 'Seelsorge' gecorrigeerd. 'Lebenshilfe' heeft betrekking op het hele leven en houdt de aandacht gevestigd op het eeuwige leven. *M. Josuttis* spreekt van 'Beratende und Heilende Lebenshilfe', gericht op de konkrete nood van de mens. „So besteht die Lebenshilfe der Seelsorge darin, dass der einzelne in der Gemeinschaft schrittweise und stückweise in Freiheit zu leben lernt.“³⁸ Hij beweegt zich hiermee in de lijn van *H. J. Clinebell*, wiens standpunt hij omschrijft als 'Lebenshilfe durch Ausbau der Kommunikationsfähigkeit'.³⁹ Deze hulp aan mensen is heel goed denkbaar vanuit de kerk. Het zegt iets over het eigen karakter van het instituut kerk „dass die Kirche in einer Art Selbstvergessenheit sich als Medium der Lebenshilfe zur Verfügung stellen kann, ohne permanent an die eigenen Erfolge, Zuwachsraten, Missionsstatistiken denken zu müssen.“⁴⁰

Zo maakt het begrip 'Lebenshilfe' een ontwikkeling door. Aanvankelijk sterk verbonden met 'pastoraat als verkondiging' komt het steeds duidelijker in een diakonaal perspectief te staan.

6.122 *Beratung*

Het begrip 'Beratung', een andere terminus technicus, stamt eveneens uit het pedagogisch denken. Tegen deze achtergrond geeft *Th. Sprey* de volgende definitie: „Beraten ist jenes pädagogische Handeln, das Bedingungen klärt und bereitstellt, mit deren Hilfe der junge Mensch zukünftiges, in der Beratung angebahntes Handeln so anlegen kann, dass die Ratlosigkeit, die seine Eigenständigkeit beeinträchtigt, überwindbar wird; was bedeutet, dass er für sich selbst positiv situationsverändernd wirken kann.“⁴¹

W. Jentsch wijst er op, dat het woord 'Rat' oorspronkelijk niet alleen een

³⁵ *H. Harsch* (hrsg.), *Seelsorge als Lebenshilfe*, p. 9.

³⁶ *Jentsch*, a.w., III, p. 512.

³⁷ *W. Neidhart*, *Seelsorge*, in: *Praktisch-Theologisches Handbuch*, p. 428.

³⁸ *M. Josuttis*, *Praxis des Evangeliums*, p. 115.

³⁹ *Josuttis*, a.w., p. 103.

⁴⁰ *Josuttis*, a.w., p. 116.

⁴¹ *Th. Sprey*, *Beraten und Ratgeben in der Erziehung*, p. 125.

verbale betekenis had, maar ook kon zien op een handeling. In later tijd zijn de woorden 'Rat und Tat' uit elkaar gevallen.⁴² Jentsch sluit zich aan bij het pedagogisch denken van *O. F. Bollnow* in wiens opvatting 'beraten' een situatief karakter heeft. „Die Beratung stellt nach dieser Sicht den Menschen, der einen Rat sucht, in eine echte Wahlsituation. Beraten heisst nicht, eine bestimmte Lösung empfehlen oder eine Entscheidung abnehmen, sondern gerade im Gegenteil dem anderen eine Entscheidung auflasten und sie ihm intensivieren.“⁴³

Ook de seculiere 'Telefonseelsorge' kan als 'Beratung' worden verstaan.⁴⁴ Vooral in het spoor van *C. R. Rogers* krijgt het begrip 'Beratung' zijn psychotherapeutisch karakter. Zo vinden we in Duitsland 'Ehe- und Erziehungsberatungsstellen' en 'Familienberatungsstellen'.

Op het gebied van het pastoraat spreekt *H.-J. Thilo* van 'beratende Seelsorge' en *M. Josuttis* van 'beratende und heilende Lebenshilfe'. Thilo verbindt het woord met de complexiteit van de problematiek, waar wij in onze wereld voor staan: „Beratung ist also jene Möglichkeit, in einer unüberschaubar gewordenen Welt mosaikartig Möglichkeiten zusammenzusuchen, die aus vielen Teilwahrheiten die eine Wahrheit für den anderen darstellen könnte. (...) Beratung hat also nichts mehr mit 'verbindlicher Weisung' gemeinsam.“⁴⁵ Josuttis spreekt van „das Zur-Verfügung-Stellen von Informationen, die für die Lösung aktueller Lebensprobleme wichtig sind.“⁴⁶ Naast het geven van informatie moet recht gedaan worden aan de gevoelens van de ander, waardoor het begrip een therapeutisch aspect krijgt.

Wat 'Beratung' met 'Lebenshilfe' verbindt is de nadruk op de eigen verantwoordelijkheid van de hulpvrager om zijn eigen keuzen te bepalen en zijn eigen leven te leiden. We hoeven dit niet te kwalificeren als 'menselijke autonomie'. Iets wordt pas een echte keuze, wanneer ik er zelf achter kan staan en het is pas echt waar voor mij wanneer ik het zelf kan 'be-amen'. Ook als het gaat om het geschieden van het Woord zijn de mens en zijn werkelijkheid mede-constituerende factoren.⁴⁷ Men zou kunnen zeggen dat 'Lebenshilfe' staat voor het effect en 'Beratung' voor de weg waarlangs een relatie als 'helpende' relatie ervaren kan worden.

6.123 *Counseling*

Het begrip 'Beratung' wordt ook gebruikt als vertaling van het engelse 'counseling'. De term is afgeleid van het latijnse 'consilium' en wijst op alle

⁴² *W. Jentsch*, in: *Mut zur Seelsorge*, p. 45. Over de ontwikkeling van het woord ook: *Sprey*, a.w., p. 26 e.v.

⁴³ *Jentsch*, a.w., *ibidem*.

⁴⁴ *Jentsch*, a.w., p. 46; *H. Harsch*, *Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs*.

⁴⁵ *H.-J. Thilo*, *Beratende Seelsorge*, p. 10 v.

⁴⁶ *Josuttis*, a.w., p. 110.

⁴⁷ *J. Firet*, *De plaats van de praktische theologie in: RhW*, jg 12, p. 329.

situaties, waarin iemand raad geeft of vraagt.⁴⁸ Ook hier staat volgens *W. Berger* de eigen beslissing van de hulpvrager centraal,⁴⁹ niet alleen omdat niemand hem die kan of mag afnemen maar ook omdat bleek dat adviezen van buitenaf in veel gevallen niets uithaalden. Alleen die vorm van advies bleek tot resultaat te leiden, die er in slaagde de geholpene te helpen zichzelf te helpen. Zo kreeg counseling de volgende technische betekenis: „een methodiek van sociale, psychologische of psychotherapeutische hulpverlening, waardoor iemand geholpen wordt zichzelf te helpen.”⁵⁰

In deze vorm is het begrip 'gesmeed' door *C. R. Rogers* (2.122), maar hij trof het aan als "a word in increasingly common use, particularly in educational circles".⁵¹ Ook hier liggen de wortels in de pedagogische situatie. Rogers omschrijft de counseling-relatie aldus: „The counseling relationship is one in which warmth of acceptance and absence of any coercion or personal pressure on the part of the counselor permits the maximum expression of feelings, attitudes, and problems by the counselee. (...) In this unique experience of complete emotional freedom within a welldefined framework, the client is free to recognize and understand his impulses and patterns, positive and negative, as in no other relationship.”⁵² In aansluiting aan Rogers omschrijft *S. Hiltner* 'pastoral counseling' als „the attempt by a pastor to help a parishioner help himself . . .”⁵³ Counseling staat n.l. niet voor één bepaald beroep. Het beroep komt tot uitdrukking in het beschrijvend adjectief. Zo geldt dat „counseling is an activity or type of helping relationship carried out by several professions, but always in the context of what is unique or distinctive about each profession.”⁵⁴ Counseling is een methode die verschillende helpende beroepen gemeen hebben. De 'kontekst' geeft een bepaalde werksoort een eigen gezicht. Zo zijn er 'vocational counselors, educational counselors, marriage counselors, health counselors, psychological counselors and pastoral counselors'. Tussen counseling en psychotherapie is sprake van 'a real but not a categorical difference'.⁵⁵ Ze liggen in elkaars verlengde en lopen in elkaar over. Ook in de nederlandse situatie is de gedachtenvorming over het hulpverleningsgebied, dat onder elk van deze titels ressorteert niet afgesloten.⁵⁶

In het algemeen wordt counseling verstaan als een vorm van gesprekshulp aan psychisch normale cliënten met gezins-, beroeps-, studie- of pastorale

⁴⁸ *W. Berger*, *Helpen bij leven en welzijn*, p. 81.

⁴⁹ *Berger*, a.w., *ibidem*.

⁵⁰ *Berger*, a.w., *ibidem*.

⁵¹ *C. R. Rogers*, *Counseling and Psychotherapy*, p. 3.

⁵² *Rogers*, a.w., p. 113 v.

⁵³ *S. Hiltner*, *Pastoral Counseling*, p. 80.

⁵⁴ *S. Hiltner* en *L. G. Collston*, *The Context of Pastoral Counseling*, p. 27.

⁵⁵ *Hiltner*, a.w., p. 28.

⁵⁶ *H. C. I. Andriessen*, *Leren aan ervaring en supervisie*, p. 210.

problemen.⁵⁷ Verschillende beroepsgroepen op het gebied van de hulpverlening oriënteren zich erop.

6.124 *Mental Health*

Counseling, als vorm van hulpverlening, staat in dienst van 'mental health', de geestelijke gezondheid van de mens. Dit begrip moet verstaan worden tegen de achtergrond van 'the Mental Hygiene Movement', waarvan het in het begin van deze eeuw verschenen boek van *C. Beers* 'the basic autobiographical charter' genoemd kan worden.⁵⁸ Na genezen te zijn van een psychische ziekte, houdt de schrijver zich bezig met de vraag wat gedaan kan worden om te voorkomen dat mensen in een zelfde toestand zouden geraken.⁵⁹ Als gevolg hiervan wordt in 1908 'the National Committee for Mental Hygiene' opgericht met Beers als secretaris. Deze beweging heeft zich snel over Amerika en West-Europa uitgebreid.⁶⁰ Ons treft de overeenkomst met het ontstaan van de K.P.V. vanuit de levensgeschiedenis van *A. T. Boisen*.

In de eerste fase van de beweging staat het curatieve element voorop (de nazorg van psychiatrische patiënten), in de latere fase vooral het preventieve element.⁶¹ Na de tweede wereldoorlog komt de 'World Federation for Mental Health' tot stand. Vervanging van het begrip 'mental hygiene' door 'mental health' houdt ook in dat het programma verandert, aldus *M. Zeegers*.⁶² Het gebied dat bestreken wordt is niet meer bij uitstek medisch. Vanuit de organisatie wordt geestelijke gezondheid beschouwd als 'een staat van volledig fysiek, geestelijk en sociaal welbevinden'.⁶³ Het nieuwe aspect hierin is volgens *A. L. Janse de Jonge* het sociale. De mens wordt niet meer als individu gezien, maar tegen zijn sociale achtergrond.

Voor al *E. Fromm* en *A. Maslow* hebben op de vulling van het begrip 'mental health' invloed uitgeoefend. (3.141) Volgens *E. Fromm*, in zijn boek met de veelzeggende titel 'The Sane Society', moet onder het begrip in elke tijd en iedere cultuur hetzelfde verstaan worden:

„Mental health is characterized by the ability to love and to create, by the emergency from incestuous ties to clan and soil, by the sense of identity based on one's experience of self as the subject and agent of one's powers,

⁵⁷ *G. A. Ladee*, Encyclopedie van de psychiatrie en psychotherapie, p. 33.

⁵⁸ *C. Beers*, *A Mind that Found Itself*; deze typering is van *S. Hiltner*, *Religion and Health*, p. 272.

⁵⁹ *Beers*, a.w., p. 255.

⁶⁰ *Hiltner*, a.w., p. 4; *G. Brillenburg Wurth*, *Ethiek en geestelijke volksgezondheid*, p. 12 e.v. Over de recente ontwikkelingen: *M. A. Bremer-Schulte*, *Medehelpers in de geestelijke gezondheidszorg*, p. 41-48.

⁶¹ *Wurth*, a.w., p. 15.

⁶² *M. Zeegers*, *Doel en middelen van de geestelijke gezondheidszorg*, in: *Min. jg. 4*, p. 136.

⁶³ *A. L. Janse de Jonge*, *Anthropologie en geestelijke volksgezondheid*, p. 119.

by the grasp of reality inside and outside of ourselves, that is, by the development of objectivity and reason.”⁶⁴

Maslow gaat, zoals we zagen, uit van de behoefte aan 'selfactualization', op basis van de tendens tot psychische groei, die een mens in zich heeft.⁶⁵

M. Jahoda heeft van een aantal bruikbare definities van 'mental health' de verschillende elementen op een rijtje gezet. Deze omvatten: een juiste houding tegenover zichzelf (attitudes of an individual toward his own self); het vermogen tot groei en zelfactualisatie (growth, development, or self-actualization); integratie van psychische krachten en een harmonie van de persoon (integration), autonomie (autonomy), realistische waarneming van de werkelijkheid (perception of reality) en een juiste omgang met de buitenwereld (environmental mastery).⁶⁶

6.13 De nederlandse situatie

In de nederlandse situatie vinden we van het bovenstaande veel terug op het terrein van de welzijns- en geestelijke gezondheidszorg. Zo laten zich enkele algemene principes van hulpverlening formuleren, waarna de verhouding van religie en geestelijke gezondheid de aandacht vraagt.

6.131 Welzijns- en geestelijke gezondheidszorg

Hoewel welzijnswerk en volksgezondheid in Nederland bij verschillende ministeries zijn ondergebracht, zijn 'welzijnszorg' en 'geestelijke gezondheidszorg' begrippen die moeilijk te onderscheiden zijn.⁶⁷ Het eerste heeft een sociaal-culturele achtergrond, maar kent aan de mens een centrale plaats toe. Bij het laatste zijn de oorspronkelijke grenzen van het medische model steeds verder overschreden. Zo ontstaat op verschillende niveaus een duidelijke behoefte aan integratie van vormen van hulpverlening.

Het *welzijnswerk* neemt op het terrein van de hulpverlening een strategische positie in, aangezien het opkomt voor enkelingen en categorieën die bij de gebruikelijke funktionering van de samenleving worden bedreigd en die zichzelf niet kunnen helpen.⁶⁸ Afbakening van het terrein is moeilijk. Welzijnswerk zou als een samenvattende term gebruikt kunnen worden voor alle *maatschappelijke of sociale dienstverlening*. Het is vooral gericht op zwakke groepen in de samenleving, maar ook activiteiten op het gebied van onderwijs, vorming en gezondheidszorg kunnen er onder vallen.⁶⁹

⁶⁴ E. Fromm, *The Sane Society*, p. 69.

⁶⁵ Over de invloed van A. Maslow: H. M. M. Fortmann, *Als ziende de onzienlijke* 3b; II, p. 318 e.v.; Bremer Schulte, a.w., p. 27 e.v.

⁶⁶ M. Jahoda, *Current Concepts of Positive Mental Health*, p. 23, 96 e.v.; vgl. Fortmann, a.w., p. 310 e.v.

⁶⁷ Vgl. b.v. Bremer-Schulte, a.w., p. 7.

⁶⁸ Gereformeerd Welzijnsberaad, in: *Konvooi*, jg. 15, p. 53 v.

⁶⁹ Startnota jeugdwelzijnsbeleid, p. 11.

De *gezondheidszorg* richt zich, in overeenstemming met het gebruik van de term 'mental health', op „de zorg voor de aanwezigheid van optimale mogelijkheden tot ontplooiing in lichamelijk, geestelijk en sociaal opzicht.”⁷⁰ Volgens *A. L. Janse de Jonge* blijft zich hier de vraag voordoen waaraan men deze gezondheid kan aflezen.⁷¹ Omdat wellicht niemand in absolute zin gezond genoemd kan worden, is men langzamerhand gekomen tot een meer funktionele bepaling van het begrip 'gezond'. Zelf onderscheidt hij tussen een *funktioneel* aspect, dat iemand het geheel van zijn levensfuncties op bevredigende wijze kan vervullen; een *creatief* aspect, dat iemand van een bepaalde functie ook werkelijk iets kan maken en een *dynamisch* aspect, dat iemand voldoende spankracht heeft om optredende moeilijkheden en conflicten te kunnen verwerken. Een bron van moeilijkheden is volgens *H. M. M. Fortmann* ook, dat wat wel en wat niet gezond heet mee bepaald wordt door wijsgerige en theologische opvattingen over hoe de mens is en behoort te zijn.⁷² Bovendien is gezondheid iets anders dan normaliteit in statistische zin: „Het zich kunnen aanpassen aan een zieke samenleving is geen bewijs van gezondheid.”⁷³ Het is daarom een reële vraag of een individu in een maatschappij, die ziek is, nog gezond kan zijn.

Fortmann zelf is van mening, dat de vele definities van *geestelijke gezondheid* elkaar niet echt tegenspreken. Hij vraagt zich af, of men niet alle formules zou kunnen vangen in zoiets als „het vermogen (vrijheid!) om zichzelf te ontplooiën (b.v. in arbeid) én om zich te verliezen.”⁷⁴ Daarmee zou volgens hem een wezenlijke polariteit zijn uitgedrukt, die hieruit voortvloeit dat een mens een subject is in een hem omringende wereld. Het gaat dus om een vrijheid naar twee kanten: Zelf-ontplooiing en overgave. We kunnen hier denken aan wat eerder geschreven werd over de grondpolariteit 'Self-World' bij P. Tillich (3.121) en de eerste antinomie bij F. Riemann, waarmee twee grondvormen van angst samenhangen (5.321). Van belang lijkt het ons (niet in de laatste plaats uit christelijk oogpunt) dat hier aan zelfontplooiing het begrip overgave wordt toegevoegd. Wanneer dergelijke waarden in het geding zijn, moet bovendien de vraag gesteld worden, of geestelijke gezondheid niet meer is dan psychische gezondheid. Fortmann zelf wil zich in eerste instantie tot het laatste beperken, maar moet meteen toegeven dat hij er niet mee uitkomt.⁷⁵ Uitgaande van de hele mens, willen wij met verwijzing naar vorige hoofdstukken⁷⁶, onderscheiden tussen een psychisch en een *geestelijk moment*. Bij het laatste denken we aan 'de mens als geest', zijn levensoriëntatie, zijn gerichtheid op

⁷⁰ *Bremer-Schulte*, a.w., p. 5.

⁷¹ *Janse de Jonge*, a.w., p. 119 v.

⁷² *Fortmann*, a.w., p. 310.

⁷³ *Fortmann*, a.w., ibidem.

⁷⁴ *Fortmann*, a.w., p. 361.

⁷⁵ *Fortmann*, a.w., p. 309 v.

⁷⁶ Vgl. 3.11 (de mens als geest), 3.14, 3.15, 5.33.

waarden en zingeving. Ook *G. Brillenburg Wurth* en *A. L. Janse de Jonge* lijken in deze richting te gaan⁷⁷ en heel duidelijk is dit het geval bij *H. C. I. Andriessen*, *B. Lievegoed*⁷⁸ en *W. Berger*,⁷⁹ die om deze reden aandacht vraagt voor de religieuze faktor in de hulpverlening.

Hier wreekt zich, dat de theologie zich in het verleden weinig aan deze faktor gelegen heeft laten liggen. „Het gevolg daarvan is geweest, dat de beweging der geestelijke volksgezondheid voor het grootste gedeelte aan haar voorbij is gegaan en dat haar ontwikkeling zich nagenoeg geheel buiten de inmenging der theologie heeft voltrokken, met alle funeste gevolgen, die dat voor het geestelijk gehalte dier beweging bijna onvermijdelijk moest meebrengen.”⁸⁰ Wanneer wij ons met deze vragen bezighouden is dit in eerste instantie een poging tot het inhalen van een achterstand. Dit vraagt een bescheiden opstelling.

Het terrein van welzijns- en geestelijke gezondheidszorg is nauwelijks te overzien. Tussen de eerste lijn (huisarts, wijkverpleging, maatschappelijk werk en pastoraat) en de derde lijn (psychiatrische centra en andere instituten, waar mensen worden opgenomen), bevindt zich het brede terrein van de ambulante geestelijke gezondheidszorg (aggz). Deze omvat uiteenlopende gezondheids- en welzijnsvoorzieningen. Als helpers ontmoeten we hier psychiaters en psychotherapeuten, psychologen, agogen, maatschappelijk werkers, groeps- en culturele werkers. Tenslotte hier en daar pastores. Bij de in 1972 opgerichte nederlandse vereniging voor ambulante geestelijke gezondheidszorg (NVAGG) zijn aangesloten: de medisch opvoedkundige bureaus (MOB), de bureaus voor levens- en gezinsvragen (LVG), de sociaal-psychiatrische diensten (SPD), de instituten voor multidisciplinaire psychotherapie (IMP), de consultatiebureaus voor alcohol en drugs (CAD) en de stichtingen voor geestelijke gezondheidszorg, als combinaties van verschillende werksoorten. Daarnaast zijn er zelfstandig werkende therapeuten, terwijl ook via het algemeen maatschappelijk werk en door poliklinieken van psychiatrische centra mensen worden opgevangen. Van de zijde der overheid wordt gestreefd naar samenwerking en bundeling in regionale instituten, om via één adres een zo gevarieerd mogelijk hulppakket te kunnen aanbieden. Problemen hierbij zijn o.a. het bereik van de sociale wetgeving en de competentievraag op het gebied van de psychotherapie.

Hiernaast bestaan vormen van z.g. 'alternatieve hulpverlening' als b.v. de Jongeren-Adviescentra (JAC); organisaties waarin betrokkenen elkaar helpen als b.v. Alcoholics Anonymous (AA) en instellingen die met vrijwilligers werken, zoals telefonische hulpdiensten (SOS).⁸¹

⁷⁷ *Wurth*, a.w., p. 12; *Janse de Jonge*, a.w., p. 126 v.

⁷⁸ *Andriessen*, a.w., p. 349, vgl. citaat 4.232; *B. Lievegoed*, *De levensloop van de mens*, p. 24, 168 e.v.

⁷⁹ *W. J. Berger*, in: *Geloof in nood*; id., *Helpen bij leven en welzijn*, p. 35.

⁸⁰ *Wurth*, a.w., p. 8.

⁸¹ Vgl. b.v. *T. van der Grinten*, *Ambulante geestelijke gezondheidszorg en ABWZ*, een poging tot een overzicht, in: *MGV*, jg. 31, p. 587 e.v.; *John Huijg* e.a., *De mil-*

6.132 *Enkele principes van hulpverlening*

Bij het nagaan van verschillende begrippen zijn we enkele principes van hulpverlening tegengekomen, die we kort memoreren.⁸²

De begrippen 'Lebenshilfe', 'Beratung' en 'Counseling' leggen een sterk accent op de *mondigheid* en *eigen verantwoordelijkheid* van de hulpvrager. Onder helpen wordt steeds verstaan 'iemand helpen zichzelf te helpen'. De ander moet in alle vrijheid zijn eigen leven kunnen leiden, zijn eigen keuzen kunnen maken. We kunnen met hem verschillende keuzemogelijkheden nagaan, wat op zich bijzonder verhelderend is, maar de ander moet zelf kiezen. Wanneer we hem iets van die verantwoordelijkheid afnemen, maken we hem van ons afhankelijk.

Dat maakt de verantwoordelijkheid van de helper niet kleiner, maar groter. Hij zal zich helemaal in het leven en de situatie van de ander moeten verdiepen, maar tegelijk 'ander' voor hem moeten blijven. Dit vraagt een zorgvuldig omgaan met de *polariteit van nabijheid en distantie*. Wanneer de ander zich niet door zijn helper verstaan voelt, zal hij het gevoel krijgen dat hij in de steek gelaten wordt. Maar wanneer we hem omgekeerd onvoldoende ruimte en vrijheid geven, staan we hem in zijn ontplooiing in de weg. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat er niet een moment kan zijn waarop de hulpvrager eenzijdig op zijn helper steunt, of omgekeerd dat de helper met een wat directieve interventie op zijn gesprekspartner ingaat. Maar in het geheel van de relatie dient de verantwoordelijkheid van beiden tot zijn recht te komen.

Met het laatste geven we uitdrukking aan de *wederkerigheid* als dragende kracht van de relatie. We zagen dat elk der genoemde begrippen een pedagogische achtergrond heeft. Fundamenteel voor dit pedagogisch denken is de z.g. 'evenmenselijke aanspraak' (Firet), waarbij de een niet boven maar naast de ander staat. Daarmee wordt de verhouding van 'helper-geholpene' principieel doorbroken. Counseling is geen techniek, die je toepast, maar het aangaan van een relatie. De hulpvrager doet een appèl op zijn helper en naarmate deze kans ziet dit persoonlijker te beantwoorden, ervaart de ander de kracht tot zelfontplooiing. Het gaat om een toenemende zelfontplooiing en overgave (Fortmann) van weerskanten, waarbij de hulpvrager geholpen wordt zichzelf te helpen en de hulpgever geholpen wordt een betere helper te worden, d.w.z. menselijker, persoonlijker te reageren.⁸³

Op het terrein van welzijn en geestelijke gezondheid gaat het om de *kwali-*

joenendans om de psychotherapie te versieren, een discussiestuk, in: MGv, jg. 31, p. 434 e.v.. In gesprek met het Ministerie van VOMIL, in: MGv, jg. 32, p. 187 e.v.; K. de Leeuw, Overheid moet eisen stellen aan beroep psychotherapeut, Trouw, 16-3-1977.

⁸² Vgl. ook J. Hendriks, Overal waar mensen zijn, p. 19 e.v.

⁸³ Bremer-Schulte wijst er op, dat in het algemeen primair aandacht wordt geschonken aan de verandering bij de hulpvrager, terwijl het proces van de hulpverlener veelal buiten beschouwing blijft. Het gaat echter om een wisselwerking: „Vanuit de

teit van de relatie, de echtheid van ons mens-zijn (in de zin van mens-wòrding). Het is wellicht niet toevallig, dat deze principiële uitgangspunten van hulpverlening, die we voor een belangrijk deel aan *C. R. Rogers* te danken hebben, zoveel misverstanden kunnen oproepen. Voorwaarde om er over mee te kunnen praten is, dat men het zelf ervaren heeft. Daarom proberen we op deze bladzijde er met vermijding van de gebruikelijke terminologie zó over te schrijven. Het zal evenmin toevallig zijn, dat we hier herinnerd worden aan een aantal elementen, die we in 4.23 vanuit het evangelie op het spoor kwamen.

Helpen is een 'kunst' in de zin van het griekse woord 'technê', wat meer is dan een techniek.

6.133 *Religie en geestelijke gezondheid*

Via het woord 'geestelijk' zijn we gestuit op de verhouding van religie en geestelijke gezondheid. Een interdisciplinair gesprek over deze verhouding is nauwelijks op gang gekomen. Waar *G. Brillenburg Wurth* van mening is, dat de theologie in dit opzicht tekortgeschoten is, heeft *W. Berger* de indruk dat het thema religie binnen de geestelijke volksgezondheid wordt doodgezwegen.⁸⁴ Zelf hebben we sterk het gevoel, dat er thans een cultureel en geestelijk klimaat groeit, waarin een echte dialoog op gang kan komen. De verschillende takken van hulpverlening hebben langzamerhand een eigen identiteit opgebouwd en een proces van professionalisering afgesloten. In deze fase hebben zij van de zijde der kerk weinig steun ondervonden. Deze voelde zich bedreigd in haar monopoliepositie, wat in de praktijk de aanleiding vormde tot een soms imperialistische en door anderen als autoritair ervaren opstelling. Gesprekken tussen theologen en agogen, tussen pastores en maatschappelijk werkers bleven steken in misverstanden over en weer. Ook de kerk moest haar plaats in de moderne samenleving nog vinden.

Van verschillende kanten zijn al bijdragen aan een noodzakelijke discussie geleverd. Zo heeft *A. L. Janse de Jonge* in aansluiting bij een al oude studie van *E. Durkheim* gewezen op het verschijnsel 'anomie' als verklarende faktor bij de toename van het aantal gevallen van suicide. Daarmee wordt bedoeld het verloren gaan van traditionele sociale bindingen, waardoor een werkelijke sociale verbondenheid in het maatschappelijk leven onvoldoende funktioneert. Deze anomie heeft ook betrekking op het verloren gaan van het eschatologisch perspectief van het leven en is in diepste zin dan ook een religieuze anomie.⁸⁵

ervaring zelf geholpen te zijn bij zelfontplooiing ter oplossing van bepaalde problematiek, wordt de geholpene zelf helper van mensen, die zich in een soortgelijke probleemsituatie bevinden. De nieuwe ervaring als helper van anderen draagt dan weer bij tot het bevorderen van eigen persoonlijke groei," p. 24.

⁸⁴ *W. Berger*, *Helpen bij leven en welzijn*, p. 33 e.v.

⁸⁵ *Janse de Jonge*, a.w., p. 126, in aansluiting bij: *E. Durkheim*, *Le suicide. Etude de sociologie*; vgl. voor deze problematiek ook *A. Reiner*, *Ich sehe keinen Ausweg mehr*.

Hij wijst in dit verband op het probleem van de 'alienatie', de vervreemding van het individu van de gemeenschap en van zichzelf en geeft als zijn mening dat deze vereenzaming ten diepste een religieus probleem is.⁸⁶

H. M. M. Fortmann heeft voorgesteld in het begrip geestelijke gezondheid graden van diepte te onderscheiden. De 'grote gezondheid' raakt de kern van de persoon en houdt iets anders in dan de gezondheid, die een vereniging tot bevordering van geestelijke volksgezondheid op het oog heeft.⁸⁷ Toch zijn de termen ziek en gezond vanouds herhaaldelijk gebruikt om de dieper liggende gespletenheid of harmonie aan te geven, die ver boven het psychiatrisch gebruik van de woorden uitgaat. Hier mogen we denken aan het bestaansconflict van mensen als Augustinus, Pascal en Kierkegaard. Fortmann herinnert in dit verband aan een woord van R. Guardini: „Die Schwermut ist etwas zu Schmerzliches, und sie reicht zu tief in die Wurzeln unseres menschlichen Daseins hinab, als dass wir sie den Psychiatern überlassen dürften. Wenn wir also hier nach ihrem Sinn fragen, so ist damit auch schon gesagt, dass es uns nicht um eine psychologische oder psychiatrische, sondern um eine geistige Angelegenheit geht.”⁸⁸ Het gaat hier om een existentieel conflict, dat hiermee samenhangt dat een mens in zichzelf verdeeld is. Er is een groot verschil tussen het neurotische conflict in de alledaagse zin en het grote bestaansconflict van Paulus of Augustinus. „Het bewijs daarvoor is misschien dat Augustinus na zijn bekering (lees: gezondwording) in de ogen van de psychiatrie misschien meer neurotisch was dan tevoren.”⁸⁹ Opvallend is echter dat men in de sfeer van de religie en de geestelijke gezondheid dezelfde taal blijft spreken. Vrijheid is niet minder een kwestie van psychische hygiëne dan van verlossing; integratie niet minder een psychohygiënisch dan een religieus kernbegrip. „Als het waar is dan er rechtstreeks etymologisch verband is tussen de woorden heil(ig)-heel-salvus (lat.)-zalig-holos (gr.), moet de gedachte van heel- en eenwording aan de grond hebben gelegen van het christelijke verlossingsbegrip.”⁹⁰ Genoemde woorden wijzen, evenals het woord verzoening, op een herstel van innerlijke eenheid. Daarin zijn 'geestelijke', in de zin van religieuze, en 'psychische' gezondheid met elkaar verbonden. Fortmann voegt hier overigens de waarschuwing aan toe dat we de 'grote' gezondheid niet mogen reserveren voor de religieuze mens. Daarvoor lopen de idealen, waaraan een gezond mens zou moeten beantwoorden teveel uiteen. Ze berusten meer op keuzen vooraf dan op onderzoek.⁹¹

Van de zijde der geestelijke volksgezondheid mag volgens W. Berger meer

⁸⁶ Janse de Jonge, a.w., p. 127.

⁸⁷ Fortmann, a.w., p. 351.

⁸⁸ Fortmann, a.w., p. 352; R. Guardini, Vom Sinn der Schwermut, p. 7.

⁸⁹ Fortmann, a.w., p. 353; vgl. ook wat A. T. Boisen over Paulus schrijft: 2.121.

⁹⁰ Fortmann, a.w., p. 354; vgl. 4.213 'sōizein'.

⁹¹ Fortmann, a.w., p. 354 e.v.

openheid gevraagd worden voor de religieuze faktor. „Wij hebben de indruk dat bijna iedere status of rapport van M.O.B., reclasseringsbureau, bureau voor levens- en gezinsmoeilijkheden aantoont dat de 'religieuze variabele' niet wordt waargenomen, laat staan in de behandeling betrokken.”⁹² Hij wijst o.a. op de mening van J. J. Plokker dat de voorspelling van C. G. Jung over het optreden van 'leegte-neurosen' inmiddels werkelijkheid is geworden: „Mensen komen nu bij de psychiater zoals ze vroeger bij de priester of de dominee kwamen.”⁹³ In dit verband mag – met verwijzing naar de vragen die eerder rond zijn religie-begrip gesteld werden (3.152) – aan een ander bekend woord van C. G. Jung herinnerd worden: „Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heisst jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, dass er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat.”⁹⁴ En even verder: „Es scheint mir, als ob parallel mit dem Niedergang des religiösen Lebens die Neurosen sich beträchtlich vermehrt hätten.”⁹⁵

Als bijdrage aan de discussie omschrijft W. Berger het begrip religie als „de behoefte aan oorsprong, doel, zin, toewijding, warmte, eerbied, dankbaarheid, ontzag, verplichting, kortom, een samenhangend geheel van houdingen, belevingen en gedragingen die mij mijn plaats doen vinden.”⁹⁶ Vanuit psychologisch gezichtspunt betekent dit, dat de menselijke religiositeit aan een relatie kan rijpen. „En omwille van dit fundamenteel menselijk rijpen menen wij dat godsdienstigheid en geloof een wezenlijk object van zorg dienen te zijn van allen die geïnteresseerd zijn in geestelijke gezondheid.”⁹⁷ Incidentele ervaringen opgedaan met een full-time pastor in een stichting voor geestelijke gezondheidszorg bevestigen deze gedachtengang: „Het is waarschijnlijk, dat niet alleen de aanwezigheid van een pastor in een team maar ook het contact van hem met de cliënt religieuze vragen meer naar de voorgrond zal doen komen.”⁹⁸

Hoewel we uitdrukkelijk onderscheid maken tussen religie en geloof, wijst de in de vorige hoofdstukken ontwikkelde gedachte van de bipolariteit en de verwevenheid van geloofs- en levensvragen, zoals we die in de praktijk tegenkwamen, in dezelfde richting. Na eerst dieper te zijn ingegaan op de verhouding van pastoraat en psychotherapie, komen we op deze vragen terug.

⁹² Berger, a.w., p. 35.

⁹³ Berger, a.w., p. 36.

⁹⁴ C. G. Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, p. 12; (G.W., Bd. 7).

⁹⁵ Jung, a.w., p. 14; (G.W., Bd. 7).

⁹⁶ Berger, a.w., p. 38.

⁹⁷ Berger, a.w., p. 40.

⁹⁸ H. Wijmans, Pastor aan de rol; over de rol van de pastor in de geestelijke gezondheidszorg, p. 28.

6.2. PASTORAAT EN PSYCHOTHERAPIE

Op het brede terrein van de geestelijke gezondheid vraagt met name de relatie van pastoraat en psychotherapie onze aandacht. Hiermee nemen we de draad van 6.113 weer op. We hebben hier te maken met wat *R. Riess* noemt een 'Spezialfall der Säkularisierung' ⁹⁹. De discussie over de onderlinge verhouding duurt al meer dan een halve eeuw. Zij begint vrij vlug na de opkomst van de psycho-analyse.¹⁰⁰ Al voor de eerste wereldoorlog vraagt de Züricher predikant *O. Pfister* aandacht voor de ontwikkeling van de psychotherapie. In later tijd geeft hij met zijn 'analytische Seelsorge' inhoud aan de relatie van psychoanalyse en pastoraat. Hij wil de gemeente duidelijk maken, dat een predikant niet alleen thuis is op het gebied van het hebreuws, de symboliek en het kerkrecht maar ook bij geestelijke noden middelen en wegen kent: „Höheres gibt es für ihn (den Seelsorger) nicht, als Retter einer Seele zu sein. Und hier gelangt er in die Lage, vielen ein solcher Retter zu werden.“¹⁰¹ Na hem hebben anderen, theologen en therapeuten, een bijdrage aan de discussie geleverd. De stroom van literatuur op dit gebied is nauwelijks te overzien en het resultaat is slechts dat volgens *H. Wulf* nog altijd gesproken moet worden van „das ungeklärte Verhältnis zur Psychotherapie.“¹⁰²

Zonder naar volledigheid te streven doen we een poging enige lijn in de discussie te brengen. We zoeken hiervoor aansluiting bij het in 2.1. gegeven overzicht van de pastorale theologie. Tot ongeveer de zestiger jaren van deze eeuw wordt in Europa vooral de nadruk gelegd op het onderscheid tussen pastoraat en psychotherapie en in Amerika op de verbinding van beide. In de periode daarna wordt dit anders en wordt de discussie een stuk spannender. Ook op het gebied van de psychotherapie heeft een ontwikkeling plaats. Op grond van het verzamelde materiaal, dat representatief is voor de verschillende benaderingen, komen we in het laatste deel van dit hoofdstuk tot een eigen standpuntbepaling.

6.21 Europa-Amerika tot in de jaren zestig

6.211 Europa: Nadruk op het onderscheid

Slechts hier en daar komen we een felle afwijzing van de psychotherapie tegen. Dit is b.v. het geval bij *H. Asmussen*. Hij ziet er een verleiding van de

⁹⁹ *R. Riess*, Seelsorge, p. 31. *O. Haendler* spreekt van psychotherapie als 'säkulare Seelsorge', Grundriss, p. 313.

¹⁰⁰ Een aantal belangrijke bijdragen aan de discussie zijn door *E. Nase* en *J. Scharfenberg* bijeengebracht in de bundel Psychoanalyse und Religion.

¹⁰¹ *O. Pfister*, Analytische Seelsorge, p. 142. „Als 'analytische Seelsorge' bezeichnen wir diejenige Tätigkeit, welche durch Aufsuchung und Beeinflussung unbewusster Motive religiöse und sittliche Nöte und Schäden zu überwinden trachtet," p. 10.

¹⁰² *H. Wulf*, Wege zur Seelsorge, p. 121 e.v.

satan in, die mensen opzet tegen God door hen op eigen kracht te doen vertrouwen.¹⁰³ Over het algemeen is er sprake van een zekere openheid tegenover de nieuwe ontwikkeling op het terrein van de hulpverlening. Het is echter een openheid onder voorbehoud, gepaard gaande met een soms angstvallig benadrukken van het onderscheid tussen pastoraat en psychotherapie.

E. Thurneysen is tamelijk ambivalent in zijn benadering van de onderlinge verhouding. Enerzijds heeft hij veel waardering voor de psychologie, die hij een belangrijke hulpwetenschap voor het pastoraat noemt.¹⁰⁴ Hij wijst er in dit verband op dat echte zielzorgers door de eeuwen heen ook altijd goede psychologen zijn geweest. Een pastor kan van de psychologie en psychotherapie nooit genoeg afweten. Hij is bereid in zijn waardering zelfs nog een stap verder te gaan door pastoraat en psychotherapie onder de ene noemer van het begrip 'Heilung' te brengen. Daarin gaat het om bevrijding: „Freiheit und Heilung sind zu verstehen als Werk und Wunder der Gnade.”¹⁰⁵ Van een concurrentieverhouding kan geen sprake zijn. „Die Seelsorge hat darum keinen Anlass, die Heilerfolge der Psychotherapie in Zweifel zu ziehen, zu beargwohnen oder gar durch eine eigene 'fromme' Therapie zu ersetzen.”¹⁰⁶ Zo kan er vanuit het pastoraat gezien sprake zijn van een goede samenwerking: „Sie soll das psychotherapeutische Heilgespräch zwar nicht verdrängen oder ersetzen wollen, aber es ist von höchster Wichtigkeit, dass sie es mit ihrem eigenen Gespräch unterbaue und begleite, damit es zu wahren Heilung komme in Vergebung der Sünden.”¹⁰⁷ Naast waardering wordt in deze woorden ook een tweede lijn zichtbaar: Pastoraat is 'meer' dan psychotherapie, zoals 'Menschenverständnis' meer is dan 'Menschenkenntnis' en 'Heil' meer is dan 'Heilung'.¹⁰⁸ R. Riess spreekt in dit verband van een 'tiefgewurzelte Ambivalenz', die tot uitdrukking komt in een veelvuldig gebruik van het woordje 'aber', waardoor zowel het een als het ander benadrukt wordt.¹⁰⁹ Op de tweede lijn kan Thurneysen zelfs zover gaan, dat hij het pastorale gesprek, in verhouding tot dat in de psychoanalyse, „etwas toto genere und unabtauschbar Anderes” kan noemen.¹¹⁰

Beide lijnen vinden we ook elders. Nu eens valt de grootste nadruk op de waardering, zoals bij W. Uhsadel¹¹¹, dan weer op het onderscheid, zoals bij W. Trillhaas.¹¹² Soms wordt geprobeerd beide in gelijk mate recht te doen,

¹⁰³ Asmussen, a.w., p. 30.

¹⁰⁴ Thurneysen, Lehre, p. 176.

¹⁰⁵ Thurneysen, a.w., p. 210. Vgl. ook: Thurneysen, Vollzug, p. 51.

¹⁰⁶ Thurneysen, a.w., p. 211.

¹⁰⁷ Thurneysen, a.w., p. 219.

¹⁰⁸ Thurneysen, a.w., p. 179 e.v., 198 e.v.

¹⁰⁹ Riess, a.w., p. 171.

¹¹⁰ Thurneysen, a.w., p. 216.

¹¹¹ W. Uhsadel, Evangelische Seelsorge, p. 55 e.v.

¹¹² W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen: „Die Psychotherapie will Therapie aus Menschlicher Kunst sein; die Seelsorge ist wesentlich nicht Therapie,” p. 204.

zoals het geval is bij *H. J. Thilo*, die spreekt van gescheiden, zij het parallel lopende wegen, die elkaar in het oneindige snijden.¹¹³

In de nederlandse literatuur leggen *C. W. du Boeff* en *P. C. Kuiper* grote nadruk op het onderscheid. De pastor mag zich niet met therapie bemoeien, maar het omgekeerde geldt niet voor de therapeut. Iedere medicus, die christen is, kan zielzorgerlijk met zijn patiënten omgaan.¹¹⁴ Een rapport van hervormde zijde, in dezelfde tijd verschenen, beweegt zich ook in deze lijn. In het pastoraat gaat het om 'een geheel eigen benadering' van de mens, die van 'een geheel eigen orde' is.¹¹⁵ Het terrein van de medicus is voor de pastor vreemd gebied. Hij zal het als zodanig – en zelfs 'eerbiedig'! – moeten vermijden.¹¹⁶ Ook *B. Chr. Hamer* wekt de pastor op zich van de grenzen van het pastorale gesprek bewust te zijn.¹¹⁷ *G. Brillenburg Wurth* ziet de wenselijkheid van een psychotherapeutische scholing voor enkele pastores, met het oog op die speciale gevallen waarin van een bijzondere verwevenheid van pastorale en psychische problematiek sprake is, zij het dat ook dan het zwaartepunt blijft liggen in het pastoraat. In overige gevallen moet de pastor verwijzen naar de therapeut en zichzelf beperken tot de geestelijke begeleiding.¹¹⁸

Een uitzondering op de regel is het pleidooi van *J. G. Fernhout* voor een psychotherapeutische zielzorg. Naast een hoofdopdracht, de bediening van het Woord, heeft het pastoraat z.i. een nevenopdracht, ondergeschikt aan de eerste: het genezen van zieken. „Een therapeutisch oogmerk behoeft derhalve de zielzorg niet vreemd te blijven, mits het slechts ondergeschikt en dienstbaar blijft aan haar hoofddoel. Zodat we mogen concluderen, dat, vanuit de opdracht gezien, een psychotherapeutische zielzorg alle recht van bestaan heeft.”¹¹⁹ Voorloper van een nieuwe benadering in de onderlinge verhouding, in het midden van de jaren vijftig, is *E. van der Schoot*, die eerst na grote aarzeling, zoals hij schrijft, zijn bedenkingen tegen de algemeen geldende visie onder woorden brengt.¹²⁰ Daarmee kondigt zich een nieuwe fase in de discussie aan.

6.212 Amerika: Nadruk op de verbinding

De verhouding van pastoraat en therapie is voor het Amerikaanse protes-

¹¹³ *H.-J. Thilo*, *Der ungespaltene Mensch*, p. 15.

¹¹⁴ *C. W. du Boeff* en *P. C. Kuiper*, *Psychotherapie en zielzorg*, p. 23, 169. *W. Berger* vertelt, dat hij in Amerika getuige was van een ontmoeting tussen *P. C. Kuiper* en *K. Menninger*, waarin op dit punt een duidelijk verschil van inzicht zichtbaar werd, *Op weg naar empirische zielzorg*, p. 62.

¹¹⁵ Over de onderlinge verhouding van psychotherapie en zielzorg, p. 41.

¹¹⁶ *Onderlinge verhouding*, a.w., p. 39.

¹¹⁷ *B. Chr. Hamer*, *Zielzorg en psychiatrie*, p. 209.

¹¹⁸ *G. Brillenburg Wurth*, *Christelijke zielzorg*, p. 170.

¹¹⁹ *J. G. Fernhout*, *Psychotherapeutische zielzorg*, p. 59.

¹²⁰ *E. van der Schoot*, *Nieuwe mogelijkheden voor de zielzorg*, p. 5.

tantisme van het begin af nauwelijks problematisch geweest.¹²¹ Ook de ontwikkeling van de pastorale psychologie wijst op een nauwe verbondenheid.

Bij *A. T. Boisen* zijn taak en werkwijze van pastor en psychotherapeut niet te scheiden.¹²² Het eigene van het pastoraat is veelmeer een kwestie van gezichtspunt. In onderscheid van de therapeut is de pastor beter in staat de zin van een bepaalde crisis op het vlak van de 'ultimate loyalties' te begrijpen.

Binnen de de latere 'pastoral counseling'-beweging, zo zagen we, wordt 'counseling' gezien als een op zichzelf waardevrije methode van hulpverlening, die eerst door de kontekst waarin hij wordt toegepast 'gedoopt' wordt.¹²³ We zagen ook dat volgens *S. Hiltner* counseling en psychotherapie wel te onderscheiden, maar niet te scheiden zijn: „counseling and psychotherapy are intimately related to each other.”¹²⁴ Of iemand psychotherapie nodig heeft hangt vooral hiervan af, of er onverwerkte ervaringen uit het verleden bij het verwerken van de problemen een rol spelen. Psychotherapie zal als regel een langer proces vragen en in onderscheid van de therapeut zal een counselor geen gespecialiseerde technieken als b.v. droomduiding gebruiken. De overgangen zijn evenwel vloeiend. Overigens betekent het begrip 'kontekst' aanmerkelijk meer dan 'het raam waarin' de relatie zich afspeelt. De kontekst kan een relatie niet alleen inkleuren, maar ook dynamiseren. Zo wordt het eigene van de kontekst van 'pastoral counseling' bepaald door het kader van de gemeente, de verwachtingen die te maken hebben met de eigen rol van de pastor, het feit dat de helpende relatie opkomt uit en weer overgaat in de relatie pastor-gemeentelid en de rol die het evangelie in de relatie vervult.¹²⁵

Er bestaat een duidelijk verschil tussen de lijn-Boisen en de lijn-Hiltner. Ten aanzien van de religie vertegenwoordigt de eerste meer de lijn van C. G. Jung, met een sterke nadruk op de religieuze faktor¹²⁶, wat bij de z.g. 'neofreudianen', zoals C. R. Rogers (die S. Hiltner in psychologisch opzicht sterk beïnvloed heeft) veel minder het geval is.¹²⁷ In de lijn Boisen heeft de pastor een eigen inbreng op het terrein van de psychotherapie, n.l. op het vlak van de religie. Bij Hiltner valt de nadruk op de psychische problemen van de mens, wat ten koste kan gaan van de geestelijke dimensie van diens leven.

Ook bij *H. J. Clinebell* staat een algemeen counseling-begrip voorop. Het eigene in zijn omschrijving van 'pastoral counseling' (2.123) ligt hierin, dat de relatie wordt aangegaan door een pastor. Wanneer iemand als resultaat van 'pastoral counseling' beter als mens leert functioneren, krijgt hij de beschikking over nieuwe mogelijkheden: „Het will be able to handle his load of

¹²¹ *D. Stollberg*, *Therapeutische Seelsorge*, p. 28.

¹²² *A. T. Boisen*, *The Exploration of the Inner World*, p. 239, 267 v.

¹²³ *Stollberg*, a.w., p. 70.

¹²⁴ *S. Hiltner* en *L. G. Collston*, *The Context of Pastoral Counseling*, p. 28.

¹²⁵ *Hiltner-Collston*, a.w., p. 29 v.

¹²⁶ *Boisen*, a.w., p. 104 e.v.

¹²⁷ *Stollberg*, a.w., p. 29.

problems and responsibilities. He will continue to grow toward the fulfillment of his unique personhood. He will develop constructive relationships. His relationship with God will become increasingly meaningful. He will become a renewal agent in his family, community, and church." ¹²⁸ Uit deze zinnen, die bijna klinken als een reclametekst, zien we dat het proces van verandering ook in godsdienstig opzicht doorwerkt. Daarnaast kan 'pastoral counseling' geïnterpreteerd worden als 'a religious activity': „It should be religious in its effects, philosophy, instrumentality, resources, personnel, and ultimate focus of concern." ¹²⁹ Het effect zagen we reeds. De 'philosophy' bestaat hierin „that all healing and growth are of God." ¹³⁰ Daarbij is de 'agape quality' een belangrijk middel bij het aanvaarden van de ander. De bronnen liggen in de Joods-Christelijke traditie, in woord en sacrament. De pastor is representant van de christelijke gemeenschap en als 'ultimate focus of concern' kan gelden het woord van D. Bonhoeffer: „God is the 'beyond' in the midst of our life." ¹³¹

De verbondenheid van pastoraat en psychotherapie komt het sterkst tot uitdrukking in de theologische interpretatie van het therapeutisch proces (vgl. 2.122; 4.233 het slot), met behulp van *P. Tillich's* uitleg van de paulinisch-lutheraanse rechtvaardigingsleer. „In the Lutheran formula that 'he who is unjust is just' (in the view of the divine forgiveness) or in the more modern phrasing that 'he who is unacceptable is accepted' the victory over the anxiety of guilt and condemnation is sharply expressed. One could say that the courage to be is the courage to accept oneself as accepted in spite of being unacceptable." ¹³² De oorspronkelijke formulering van de rechtvaardigingsleer is volgens Tillich zelfs voor studenten in de theologie onbegrijpelijk geworden. Daarom moeten theologen en pastores er aan herinnerd worden dat in de strijd tegen angst en schuld, zoals door de psychotherapie wordt gevoerd, de 'aanvaarding' dezelfde betekenis heeft gekregen die in de tijd van de Reformatie in de 'vergeving' lag.

In een preek over Rom. 5,20, waarin hij spreekt over de genade, zegt Tillich het zo: „Sometimes at that moment a wave of light breaks into our darkness, and it is as though a voice were saying: 'You are accepted. *You are accepted*, accepted by that which is greater than you, and the name of which you do not know. Do not ask for the name now; perhaps you will find it later. Do not try to do anything now; perhaps later you will do much. Do not

¹²⁸ *H. J. Clinebell, Basic Types of Pastoral Counseling*, p. 20.

¹²⁹ *Clinebell*, a.w., p. 48.

¹³⁰ *Clinebell*, a.w., *ibidem*.

¹³¹ *Clinebell*, a.w., p. 49. Clinebell citeert hier uit de bekende brief van 30-4-44 in: *D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung*, p. 135: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig." Dit staat in het verband van het spreken over een christendom zonder religie, wat in tegenspraak lijkt met de religieuze geladenheid die aan de 'pastoral counseling'-relatie gegeven wordt.

¹³² *P. Tillich, The courage to be*, p. 155 v.; vgl. ook *H. Elsässer, Paul Tillich und die Psychoanalyse*, in: *Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis*, p. 9 e.v.

seek for anything; do not perform anything; do not intend anything. *Simply accept the fact that you are accepted!* If that happens to us, we experience grace. After such an experience we may not be better than before, and we may not believe more than before. But everything is transformed. In that moment, grace conquers sin, and reconciliation bridges the gulf of estrangement. And nothing is demanded of this experience, no religious or moral or intellectual presupposition, nothing but *acceptance*." ¹³³

Soms lijkt het of therapie en verlossing hetzelfde zijn. Daar staat echter tegenover, dat Tillich onderscheid maakt tussen neurotische en existentiële gevoelens van angst, schuld en leegheid.¹³⁴ „The existential structures cannot be healed by the most refined techniques. They are objects of salvation.” ¹³⁵ Pathologische angst is object van geneeskunde, existentiële angst van priesterlijke hulp. Overigens is noch de medische, noch de priesterlijke functie gebonden aan haar beroepsmatige vertegenwoordigers: „the minister may be a healer and the psychotherapist a priest, and each human being may be both in relation to the 'neighbour'.” ¹³⁶ Maar de functies moeten niet door elkaar lopen. Het pastoraat richt zich op de diepere bestaansnaden in de sfeer van 'ultimate concern'.

6.22 Nieuwe ontwikkelingen

6.221 Positieve benadering van de psychotherapie in Europa

Vanaf de zestiger jaren zien we in Europa een meer positieve instelling groeien ten opzichte van de relatie van pastoraat en psychotherapie. Verschillende omstandigheden hebben hier invloed op gehad. We noemen de kennismaking met de 'pastoral counseling'-beweging via de K.P.V.; het ontstaan van nieuwe vormen van therapie, die in brede kring toepassing vinden; een nieuwe waardering van de psychoanalyse, die lange tijd onder verdenking van 'pansexualisme' en atheïsme had gestaan en een verder doordenken van de betekenis der tussenmenselijke communicatie.

Voor de nederlandse situatie noemen we hier de namen van *H. Faber*, *E. van der Schoot*, *W. Zijlstra* maar ook die van *K. J. Kraan*. *Van der Schoot* heeft als eerste gewezen op de mogelijkheden van de Rogeriaanse gespreksvoering voor de pastorale praktijk. Hij wil expressis verbis uitspreken dat hij de opvatting afwijst, dat de medicus de centrale en eigenlijke persoon is, die bemoeienis heeft met de mens in lichamelijke, psychische en geestelijke nood, terwijl de pastor hoogstens via een goed woord de mensen moed inspreekt.¹³⁷ Ook zijn er tussen pastoraat en psychotherapie naar zijn mening geen nauw-

¹³³ *P. Tillich*, *The Shaking of the Foundations*, p. 163 v.

¹³⁴ Vgl. ook het schema bij *Elsässer*, a.w., met o.a. het onderscheid tussen de psychische en geestelijke dimensie, p. 19.

¹³⁵ *P. Tillich*, *Theology of Culture*, p. 123.

¹³⁶ *Tillich*, *Courage*, a.w., p. 73.

¹³⁷ *Van der Schoot*, a.w., p. 45.

keurige grenzen te trekken. Zoals de medicus niet alleen vraagt waar de pijn zit, maar ook informeert naar de levensomstandigheden, zal de pastor dat laatste ook doen en hij moet er dan ook werkelijk iets mee kunnen.¹³⁸

In het in samenwerking met van der Schoot geschreven boek, dat de Amerikaanse conceptie van pastoraat in Nederland introduceert, merkt *H. Faber* op: „Rogers laat ons zien, dat 'counselen' in de goede zin steeds een therapeutisch moment in zich draagt, en zo moeten wij erkennen, dat in het pastorale werk, wanneer mensen met dit soort moeilijkheden bij een predikant komen, ook een psychotherapeutisch moment meedoet. Het goede luisteren en meeleven heeft een therapeutische werking.”¹³⁹ Hij wijst er op dat de functie van raadsman altijd eigen geweest is aan het pastoraat en dat het daarom voor de hand ligt zich op dit terrein ook nieuwe methoden toe te eigenen. Overigens ziet hij het counselen niet zozeer als het eigenlijke pastoraat, maar als het voorwerk. Om het in een beeld te zeggen: Men moet eerst om het eiland heen varen alvorens te kunnen landen.¹⁴⁰ Ook ontkent hij niet dat er in de relatie van pastoraat en therapie spanningen liggen, b.v. in de verhouding van normen en vrijheid.¹⁴¹ Bijna vijftien jaar later kan hij echter schrijven, dat de 'clinical training' een opening naar de wereld van de psychotherapeuten is geweest. Het omgekeerde is z.i. nog niet het geval: „Helaas heeft de opening van de kant van het pastoraat er nog niet toe geleid, dat aan de kant van de psychotherapeuten het werk van de pastor nu duidelijker verstaan wordt en hij dus een vanzelfsprekende plaats in het geheel van de zorg voor de mens krijgt.”¹⁴² Hij introduceert in ditzelfde verband de term *pastorale therapie*¹⁴³, waarmee hij zoveel mogelijk wil vasthouden aan de altijd door hem verdedigde stelling, dat er tussen pastoraat en psychotherapie een principiële verschil bestaat. Met de term 'pastorale therapie' wil hij uitdrukken, dat deze hulp overeenkomst met therapie heeft, maar dat het wezenlijke eraan pastoraat is, n.l. mensen te helpen hun leven te zien in vrijheid en uiteindelijk gericht op een leven in het licht van God. Dáár zijn veel mensen, die zich tot een pastor wenden, in hun vraag om levensoriëntatie naar op zoek. Toch gaat het in dit verband niet om expliciete zielzorg. Het is niet de bedoeling mensen met het evangelie in aanraking te brengen. Hij, de pastor, blijft met zijn hulp binnen het kader van de hem voorgelegde problematiek. 'Betrokkenheid op het laatste', zoals Faber het uitdrukt, ontbreekt. Daarom verschilt pastorale therapie van pastorale zielzorg.¹⁴⁴

¹³⁸ *Van der Schoot*, a.w., p. 46.

¹³⁹ *H. Faber en E. van der Schoot*, Het pastorale gesprek, p. 86.

¹⁴⁰ *Faber en Van der Schoot*, a.w., p. 88.

¹⁴¹ *Faber en Van der Schoot*, a.w., p. 89.

¹⁴² *H. Faber*, Profiel van een bedelaar, pastor zijn in een veranderende samenleving, p. 23.

¹⁴³ *Faber*, a.w., p. 108.

¹⁴⁴ *Faber*, a.w., p. 109.

Volgens *W. Zijlstra* kan men spreken van 'een psychologisch voorveld', waarin het oor van de pastor al op de diepste klanken moet zijn afgestemd: de nood der schuldige vervreemding en het verlangen naar bevrijding.¹⁴⁵ In dat voorveld is hij in zekere zin psychotherapeutisch bezig, maar waarom zou dat niet mogen? Er is een groot tussengebied, dat der lichte neuroses, voor de echte pathologie begint. Ieder die helpt met de bewustwording van de mens staat z.i. in dienst van het eschatologisch heil.¹⁴⁶ Elders formuleert hij dit laatste zo: „Wanneer de psychotherapie de cliënt tot een dieper inzicht in zichzelf en daardoor in de ander brengt, beweegt hij zich – vanuit het evangelie gezien – in hetzelfde krachtenveld van de Geest.”¹⁴⁷ Maar het verschil is ook duidelijk. De psychotherapie laat als gedragswetenschap de relatie tot de levende God buiten beschouwing. Daar ligt de grens met en de dubbelzinnigheid van de psychotherapie. Overigens kan de pastor er methodisch z.i. onnoemelijk veel van leren.

Wanneer we *K. J. Kraan*, als representant van een heel andere stroming, de charismatische zielzorg, eveneens in dit verband noemen, gaat het ons nog niet zozeer om zijn visie op de dienst der genezing in het algemeen, maar om wat hij noemt 'genezing der herinneringen'. In dat verband spreekt hij van „een klimaat scheppen van onderlinge aanvaarding, liefdevolle bevestiging en hartelijk elkaar zegenen.”¹⁴⁸ Onder de term 'zuivering' probeert hij traumatische belevenissen, die in het verleden werden gefixeerd, naar boven te halen.¹⁴⁹ Zo worden het herinneringen, die geen pijn meer doen.¹⁵⁰ Het verschil tussen het werk van pastor en therapeut maakt hij duidelijk via twee verschillende latijnse werkwoorden voor genezen: 'mederi' en 'sanare'. Het eerste is het werk van de medicus. Het laatste ziet op de hele mens in zijn relaties. Daar gaat het om in de gemeente van Christus. Men zou hier kunnen spreken van 'helen'.¹⁵¹ De nadruk die Kraan legt op gebed en handoplegging, als het eigenlijke pastoraat, neemt niet weg dat de pastor, daaraan voorafgaand, therapeutisch bezig is.

Voor de nieuwere duitse literatuur verwijzen we naar 2.113, waardoor we hier kunnen volstaan met nog wat verder in te gaan op de visie van *R. Riess* en *W. Neidhart* en vooral op het werk van *J. Scharfenberg* en *D. Stollberg*.

R. Riess geeft de verschillende visies op de relatie van pastoraat en psychotherapie aan als een continuüm, dat loopt van enerzijds 'Ablehnung' van de

¹⁴⁵ *W. Zijlstra*, in: De rol van de pastor in de geestelijke gezondheidszorg, p. 40.

¹⁴⁶ *Zijlstra*, a.w., p. 42.

¹⁴⁷ *W. Zijlstra*, Pastoraat en bevrijding, in: RhW, jg. 16/4, p. 43.

¹⁴⁸ *K. J. Kraan*, Genezing der herinneringen, p. 19; vgl. ook zijn: Opdat u genezing ontvangt, handboek voor de dienst der genezing, p. 356 e.v.; *W. C. van Dam* gebruikt de term 'pneumatherapie', *Stanger* en *Buchman*, twee modellen van strijdbare zielszorg, p. 179 e.v.

¹⁴⁹ *Kraan*, a.w., p. 21.

¹⁵⁰ *Kraan*, a.w., p. 24.

¹⁵¹ *Kraan*, a.w., p. 27. We kunnen hier denken aan wat Fortmann noemt 'graden van diepte' in het begrip gezondheid (6.133).

psychotherapie tot anderzijds 'Auslieferung' aan de psychotherapie. Daartussen liggen mogelijkheden voor een 'Annehmen und Anerkennung des Anderen'.¹⁵² In de laatste richting moet z.i. een weg gezocht worden, waarbij duidelijk is dat de pastor zich beweegt in een spanningsveld.¹⁵³ Twee 'ik'-functies spelen hier een belangrijke rol: differentiatie en integratie.¹⁵⁴ Differentiatie leidt aanvankelijk tot een complementaire benadering, waarbij het proprium van het pastoraat wordt veilig gesteld. Riess herinnert hier aan het chalcidonensisch model van complementariteit: ongemengd en onveranderd, ongedeeld en ongescheiden.¹⁵⁵ Bij deze benadering blijft het pastoraat een autonome discipline, met de psychologie als hulpwetenschap ('ancilla theologiae'). Deze benadering heeft volgens Riess historisch gezien een overbruggingsfunctie gehad.¹⁵⁶ Maar de dialoog, die zo op gang komt, leidt vrijwel onvermijdelijk tot integratie.¹⁵⁷ Men krijgt oog voor de correlatie van theologische en psychologische begrippen, van 'Heilung und Heil'.¹⁵⁸ Een en ander kan z.i. geïllustreerd worden aan de ontwikkeling van de pastorale psychologie.

Volgens *W. Neidhart* voldoet de gedachte, dat de psychotherapie het 'voorwerk' doet voor het pastoraat niet meer. Hij ziet voor het pastoraat een taak liggen in wat hij noemt de kleine psychotherapie. In de lijn van Tillich vraagt hij zich af, of de houding van de therapeut inderdaad niet doet denken aan wat de rechtvaardiging beoogt: „Praktisiert der Therapeut das, was in der Kirche über das bedingungslose Ja Gottes zum verlorenen Menschen gepredigt wird?“¹⁵⁹

Uit publikaties van *J. Scharfenberg* blijkt een sterke affiniteit tot de psychoanalytische theorie. Lange tijd heeft men z.i. kunnen volhouden, dat pastoraat zich richt op de psychisch gezonden en therapie op de psychisch zieken.¹⁶⁰ Inmiddels is wel duidelijk geworden dat de grenzen tussen wat gezond en wat ziek genoemd moet worden vloeiend zijn. Wie is eigenlijk ziek? „Es gibt bereits Stimmen, die behaupten, die Neurotiker protestierten – wie hilflos auch immer – ganz zu Recht gegen unmenschlich gewordene gesellschaftliche Zustände und die eigentlichen Sorgenkinder seien auch für den Psycho-

¹⁵² *Riess*, a.w., p. 32 e.v.

¹⁵³ *Riess* trekt hier een vergelijking met de positie van het 'Ich' in de psychoanalytische theorie, dat zich bevindt in de spanning tussen 'Es' en 'Überich'. Het kan deze spanning niet alleen verdragen, maar tevens als organisatieprincipe optreden en orde op zaken stellen, p. 54 e.v.

¹⁵⁴ *Riess*, a.w., p. 55.

¹⁵⁵ *Riess*, a.w., 59. Dit ziet op de verhouding van de twee naturen van Christus, de goddelijke en de menselijke, in één persoon, zoals vastgesteld op het oec. concilie van Chalcedon in 451.

¹⁵⁶ *Riess*, a.w., p. 61.

¹⁵⁷ *Riess*, a.w., p. 62.

¹⁵⁸ *Riess*, a.w., ibidem. Hij verwijst in dit verband naar P. Tillich.

¹⁵⁹ *W. Neidhart*, *Seelsorge*, in: *PTheute*, hrg. G. Otto, p. 435.

¹⁶⁰ *J. Scharfenberg*, *Seelsorge als Gespräch*, p. 23.

therapeuten die sogenannten 'Normalen', die vorzüglich Angepassten, so dass in einer 'ver-rückten' Gesellschaft die Verrückten eigentlich als die Normalen bezeichnet werden müssen."¹⁶¹ De eigenlijke en uitdagende vraag is volgens Scharfenberg, waarom men mensen bij wie 'der seelsorgerliche Zuspruch' niets heeft uitgewerkt, psychotherapeutisch wel kan helpen. Zou er dan misschien iets mankeren aan de gebruikelijke vorm van pastoraat? Het grote misverstand is volgens hem, dat men de wijze van vergeven en genezen, zoals door Jezus toegepast, normatief heeft verklaard. „Wenn die christliche Seelsorge nicht mehr die gleiche Erfahrung mache wie sie von Jesus berichtet wird, dass nämlich Krankheit irgendwelcher therapeutischer Manipulation weiche und nur auf das Vergebungswort hin psychische Befreiung erfolge, dann müsse ihr etwas verlorengegangen sein, das es zurückgewinnen gelte oder auf dessen Rückkehr man nur in Demut warten müsse."¹⁶²

Hij beweegt zich hier in de lijn van wat wij noemden 'de andere Freud' (3.151). Deze schrijft aan zijn vriend O. Pfister dat het woord van Jezus, „Uw zonden zijn u vergeven" (Mar. 2,5), vanuit de psychoanalytische theorie kan worden geïnterpreteerd als een 'Aufforderung zu schrankenloser Übertragung'. Wie zo kan spreken heeft een overweldigend gezag, in de zin van 'exousia' (Mat. 7,29). Duidelijk wijst Freud in dit verband op het kwalitatief verschil tussen zijn werk en dat van Jezus: „Stellen Sie sich vor, ich sagte zu einem Kranken: 'Ich, der ordentliche Titular-Professor Sigmund Freud vergebe Ihnen Ihre Sünden.' Welche Blamage in meinem Falle."¹⁶³

Toch houdt de analyse zich wel degelijk bezig met overdracht. Wanneer wij nu, zo meent Scharfenberg, als navolgers van Jezus zijn 'Krafttaten und Macht-worte' proberen te kopiëren, dan zouden ook wij ons blameren. Vanuit het kwalitatief verschil tussen Jezus' werk en ons werk, zou navolging van Jezus eerder mogen betekenen, dat wij ons in alle bescheidenheid met de wensen en behoeften aan overdracht bezighouden.¹⁶⁴

Wat pastoraat en psychotherapie verbindt is het gesproken woord, het gebruik maken van *de taal*. Scharfenberg gaat in dit verband in op de betekenis van de taalfilosofie¹⁶⁵, zoals die zich in onze tijd ontwikkeld heeft: „Einem deutlichen Zug zum Objektivieren und zur Information gegenüber, wie er vor allem in der Neuzeit zur Auswirkung kam, sieht man heute stärker die Zirkelstruktur der Sprache, die Objekt und Subjekt zusammenschliesst im immer neuen Ereignis und sich von dem Exaktheitsideal früherer

¹⁶¹ Scharfenberg, a.w., ibidem.

¹⁶² Scharfenberg, a.w., ibidem.

¹⁶³ S. Freud und O. Pfister, Briefe, p. 135 v.

¹⁶⁴ Scharfenberg, a.w., p. 24.

¹⁶⁵ Vgl. voor een overzicht: A. Grabner-Haider, Sprachanalyse, in: P. Theute, p. 381 e.v.; voor een theologische doordenking: K. Heeroma, Nader tot een taaltheologie; H.-R. Müller-Schwefe, Die Sprache und das Wort, Grundlagen der Verkündigung.

¹⁶⁶ Scharfenberg, a.w., p. 34.

Zeiten löst." ¹⁶⁶ Dacht men lange tijd dat de taal de werkelijkheid weergaf, thans staat voorop „dass die Sprache die Wirklichkeit strukturiert, ja, dass der Mensch nur in der Sprache mit ihr in Verbindung ist." ¹⁶⁷ In dit kader past ook de aandacht voor de therapeutische betekenis van het gesproken woord. Het wekt verwondering, aldus Scharfenberg, „dass der Zusammenhang zwischen Heilung und Sprache bisher so wenig Aufmerksamkeit erfahren hat, da doch der gesamte biblische Sprachgebrauch dem Wort die schlechterdings entscheidende heilende Funktion zumisst." ¹⁶⁸ Dit alles staat onder het hoofd van 'Heilung als Sprachgeschehen'.

Op een andere wijze heeft D. Stollberg getracht de verhouding van pastoraat en psychotherapie te verduidelijken. In verschillende publikaties kiest hij met name drie invalshoeken: het dubbele *proprium* van het pastoraat, het begrip *communicatie* en de term *kontekst*.

Door de opkomst van de psychotherapie vraagt het *proprium* van het pastoraat opnieuw de aandacht. Stollberg gaat hierop in onder het hoofd 'Zur Phänomenologie der Seelsorge', ¹⁶⁹ in onderscheid van wat hij schrijft onder 'Zur Theologie der Seelsorge'. Niet zonder reden heeft men psychotherapie een geseculariseerde vorm van pastoraat genoemd. De vraag naar de onderlinge verhouding is daarom een verbijzondering van de algemene seculariseringsproblematiek. ¹⁷⁰ Gezien de brede functie die de kerk op dit gebied door de eeuwen heen vervuld heeft, kan men ook spreken van kerkelijk en niet-kerkelijk pastoraat. Het *proprium* van het kerkelijk pastoraat zal eerst moeten worden geformuleerd in onderscheid 'von ihrer säkularer Parallelerscheinung'. Dit is 'das generelle Proprium der Seelsorge'. Vervolgens moet onderscheid gemaakt worden tussen pastoraat en andere vormen van kerkelijk werk, zoals prediking en onderricht. Dit is 'das spezifische Proprium der Seelsorge'. ¹⁷¹

'Das generelle Proprium' heeft hiermee te maken, dat de kerk een eigen opdracht, een op Christus betrokken mandaat, in de wereld heeft te vervullen. Ook in het pastoraat zijn hieruit voortkomende, theologisch gefundeerde, motieven en intenties terug te vinden. Dit kan empirisch waarneembaar doorwerken in de praktijk van het werk, wat overigens niet noodzakelijk is. Methodologische consequenties blijven open. Zo is het denkbaar dat de pastor bepaalde seculiere methoden overneemt, die op zich levensbeschouwelijk neutraal zijn. Theologisch gefundeerd is vooral het doel van de relatie. De dialectische spanning, die hierdoor wordt opgeroepen, wordt niet opgeheven. ¹⁷²

¹⁶⁷ Scharfenberg, a.w., ibidem.

¹⁶⁸ Scharfenberg, a.w., p. 35.

¹⁶⁹ D. Stollberg, 'Therapeutische Seelsorge', p. 148 e.v.; id., 'Seelsorge und Psychotherapie', in: Riess, 'Perspektiven der Pastoral-Psychologie', p. 96 e.v.; id., 'Seelsorge durch die Gruppe', p. 186 e.v.

¹⁷⁰ Stollberg, a.w., ibidem.

¹⁷¹ Stollberg, a.w., ibidem.

¹⁷² Stollberg, a.w., p. 149 v.

'*Das spezifische Proprium*' dient te worden benaderd vanuit het eigene van een bepaalde vorm van communicatie, in de zin van 'eine Form des Existierens'. „Als menschlich-geschichtliche Gemeinschaft hat die Kirche Lebensformen, die nicht erst christlich motiviert, sondern als human vorgegeben sind.“ De kwaliteit van de communicatie heeft te maken met de gezondheid of de ziekte van enkeling of groep. Communicatie kan verschillende functies vervullen: hulp, propaganda, vermaning, onderricht, genezing. „Alle Lebensäußerungen in einer Gemeinschaft können so in ihrem dienenden, helfenden, missionarischen, belehrenden und heilenden Aspekt analysiert werden, und man kann umgekehrt auch Dienst, Hilfe Mission, Lehre und Therapie auf ihren kommunikativen Aspekt hin befragen.“¹⁷³ Ook pastoraat is een modus van deze communicatie, evenals b.v. prediking. Alle communicatie heeft betrekking op de hele mens. „Seelsorge als ein Eingriff in dieses psychosoziale und psychosomatische Gesamtgefüge eines Menschen ist daher *auf jeden Fall* therapeutisch oder antitherapeutisch wirksam.“¹⁷⁴

In het pastoraat speelt zo de vraag naar het 'wat' (de inhoud) en het 'hoe' (de methode) t.a.v. het heil dat men wil bemiddelen. Trefpunt van beide is de hermeneutische vraagstelling als vraag naar de *communicatie*, een woord dat al enkele malen viel. Deze vraagstelling hebben pastoraat en psychotherapie gemeenschappelijk. Het is ongeveer dezelfde vraagstelling, die we bij Scharfberg aantreffen onder de term 'Sprachgeschehen'. Het evangelie spreekt van de liefde van God voor mensen en groepen, die zijn vastgelopen. God accepteert hen. Hoe kan deze boodschap nu ervaarbaar gemaakt worden? Het gaat er immers om, dat mensen 'Heil und Heilung' ervaren. Parallel aan de missionaire situatie, zal eerst in de weg van de empathie communicatie moeten ontstaan. In deze weg kan een mens ervaren, dat hij door God aanvaard wordt. Het gaat daarin om de eenheid van woord en daad, waarbij niet te ontkennen valt dat een dergelijke opvatting van pastoraat sterk verwant is aan therapie. „Der Unterschied zwischen Seelsorge und Psychotherapie liegt darin, dass man dem heilenden zwischenmenschlichen Prozess verschieden verstehen, begründen und 'benennen' kann. Das allerdings bedeutet viel.“¹⁷⁵

Op dit punt gaat het begrip *kontekst*, dat aan S. Hiltner ontleend wordt, een rol spelen. Pastoraat kan methodisch verstaan worden als 'helfende und heilende Kommunikation von Mensch zu Mensch'.¹⁷⁶ Het christelijke heeft geen eigen methodieken. Zo zou men dus kunnen zeggen: „Seelsorge ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext.“¹⁷⁷ Er bestaat geen christelijk pastoraat. Er zijn alleen christelijke en niet-christelijke pastores. Wanneer een therapeut christen is, is zijn werk pastoraal. Of men met pastoraat of psychotherapie te maken heeft

¹⁷³ Stollberg, a.w., p. 150; id., Persp., p. 98 v.

¹⁷⁴ D. Stollberg, *Mein Auftrag-deine Freiheit*, p. 40.

¹⁷⁵ Stollberg, Persp., a.w., p. 104.

¹⁷⁶ Stollberg, *Auftrag*, a.w., p. 15.

¹⁷⁷ Stollberg, a.w., p. 33.

hangt dus of van de kontekst waarin een en ander zich afspeelt. Stollberg introduceert in dit verband de term 'Pastoral-psychotherapie'.¹⁷⁸ Het gemeenschappelijke van de relatie van pastoraat en psychotherapie heeft vooral te maken met de aard van de communicatie, het eigene van pastoraat ziet „auf dem Glaubens-Vor-Urteil, das der Seelsorger in die Situation der Kommunikation einbringt oder das beide (bzw. alle) Partner in die Seelsorgesituation einbringen, insofern Seelsorge im Raum der christlichen Gemeinde geschieht." ¹⁷⁹ Wederom mag men de betekenis van dit laatste niet onderschatten. Tot zover een weergave van het standpunt van Stollberg.

6.222 *Kritische stemmen in Amerika en Europa*

Elke beweging roept vanuit bepaalde eenzijdigheden een tegenbeweging op. Daarom willen we nog stilstaan bij enkele kritische stemmen, die de laatste tijd zowel in Europa als Amerika worden gehoord.

Tot de Amerikaanse critici van de 'pastoral counseling'-beweging moeten O. H. Mowrer, J. E. Adams en Th. C. Oden gerekend worden. Op hun kritiek, die al eerder aan de orde kwam (2.123), geven we hier nog enkele aanvullingen, die direct betrekking hebben op de relatie tot de psychotherapie.

O. H. Mowrer verzet zich fel tegen het medische model van psychotherapie, zoals S. Freud dat ontwikkeld heeft. Ook heeft hij grote bezwaren tegen de benadering van C. R. Rogers, waarin de autonomie van de mens centraal staat. In deze benaderingen is de mens min of meer slachtoffer van zichzelf. Inzicht in zichzelf moet hem brengen tot ander gedrag. Wat hier ontbreekt is de nadruk op de menselijke verantwoordelijkheid en op het feit, dat een mens in veel gevallen niet ziek is maar schuldig.¹⁸⁰ Daarom heeft ook de kerk een taak op het terrein van de psychotherapie, dat zij niet aan geseculariseerde analytici alleen mag overlaten.¹⁸¹ Omdat hij in zijn werk ervaren heeft hoe heilzaam het is, wanneer mensen tegenover elkaar hun schuld uitspreken, roept hij de kerk op terug te keren naar de haar vertrouwde boete- en biechtpraktijk.¹⁸² We zagen dat J. E. Adams zich sterk door deze gedachten van Mowrer aangesproken voelt.

Vraagtekens bij de gesignaleerde analogieën in het therapeutisch en theologisch spraakgebruik worden geplaatst door Th. C. Oden. Het zijn natuurlijke analogieën,¹⁸³ psychische ervaringen die achteraf theologisch geduid worden. Op deze wijze ontstaat een 'aangepaste theologie'. Als er sprake is van analogie, dan alleen in de zin van de 'analogia fidei' zoals uitgewerkt door K. Barth (3.214). Deze bestaat hierin, dat het therapeutisch proces wel het 'Deus pro nobis' vooronderstelt, maar niet zelf een vorm van openbaring is.

¹⁷⁸ Stollberg, a.w., p. 14.

¹⁷⁹ Stollberg, a.w., p. 33.

¹⁸⁰ O. H. Mowrer, *The Crisis in Psychiatry and Religion*, p. 52.

¹⁸¹ Mowrer, a.w., p. 31 e.v.

¹⁸² Mowrer, a.w., p. 77 e.v.

¹⁸³ Th. C. Oden, *Kerygma and counseling*, p. 124.

„Our question is: In what sense is the psychotherapeutic process analogous to the self-disclosure of God? The basic issue may be variously framed: How is a psychotherapy of *human self-disclosure* related to a theology of *divine self-disclosure*? How does the kerygma illuminate the counseling process?”¹⁸⁴

„The proposal that we shall pursue is that the psychotherapeutic process, although distinct from revelation, implicitly presupposes an ontological assumption – Deus pro nobis – which is made explicit in the Christian kerygma and clarified in faith’s response to revelation, and it is therefore possible by means of the analogy of faith to perceive Christologically the so-called secular counseling situation as the arena of God’s self-disclosure.”¹⁸⁵

„There is a tacit ontological assumption of all effective therapy not that it is merely the counselor who accepts the client but that the client is acceptable as a human being by the ground of being itself, and that the final reality that we confront in life is for us – Deus pro nobis. (...) To clarify and support this assertion is now our task.”¹⁸⁶

„The deepest ethical imperative, for both Barth and Rogers is: Werde wer du bist! (Become who you are!).”¹⁸⁷ Barth verstaat het ‘zelf’ echter vanuit de analogia fidei.

Hij beschrijft vijf dimensies van analogie:

<i>God's activity</i> (Revelation)	<i>Therapist's Actions</i> (Clarification)	<i>Individual's Response</i> (Growth toward authenticity)
1 Incarnation	Empathetic understanding	increased self-understanding
2 Divine congruence	Therapeutic congruence	increased self-identity
3 Forgiveness	Acceptance	increased self-acceptance
4 Grace	Permissiveness	increased self-direction
5 Divine-love	Unconditional positive regard	increased love of others

Ook in de duitse theologie wordt in bepaalde opzichten stelling genomen tegen de groeiende invloed van de ‘pastoral counseling’-beweging en een mogelijke identifikatie van pastoraat en psychotherapie. We denken hier aan publikaties van R. Affemann c.s., R. Bobren en H. Tacke.

Volgens R. Affemann moeten pastoraat en psychotherapie hun grenzen kennen. „Seelsorge muss respektieren, dass Heilung die Domäne der Medizin darstellt.”¹⁸⁹ Omgekeerd mag men van de psychotherapie geen hulp bij alle problemen en een antwoord op de laatste vragen van het leven verwachten:

¹⁸⁴ Oden, a.w., p. 15.

¹⁸⁵ Oden, a.w., p. 17, 82.

¹⁸⁶ Oden, a.w., p. 21 v.

¹⁸⁷ Oden, a.w., p. 126. Hij verwijst naar Barth, CD III/4, p. 336 en Rogers, On becoming a person, p. 163 e.v.

¹⁸⁸ Oden, a.w., p. 49.

¹⁸⁹ Mut zur Seelsorge, hrg. Fr. Gutsche, p. 10.

„Damit wird die Psychotherapie in die Rolle einer Heilslehre gedrängt.“¹⁹⁰ Dat kan niet. „Das Aufgabengebiet der Psychotherapie ist das Gebiet des Psychologischen. Nur innerhalb dieses Rahmens vermag sie etwas auszurichten. Für den Raum des Anthropologischen, des Menschseins in seiner Gesamtheit, ist sie nicht zuständig.“¹⁹¹ In de verhouding van pastoraat en psychotherapie is volgens *M. Seitz* – in dezelfde bundel – na een periode 'hulpwetenschap' thans een periode van samenwerking nodig. Voor een dialoog zijn echter twee volwaardige partners nodig en het is de vraag of de theologie voldoende partner wil zijn. Door de 'ik-zwakke' van de theologie ontstaat nu een psychotherapeutische monoloog. Op de vraag, of in de therapie zoiets als 'die Annahme des Gottlosen' plaats heeft, antwoordt hij: „analog ja; aber faktisch: nein. Angenommen und freigesprochen in jenem sein Leben total neu qualifizierenden Sinn ist der Mensch erst, wenn er Jesus Christus begegnet und von ihm angenommen wird. Er allein ist zuständig, wenn nach Therapierung der Schuldgefühle Schuldanteile, die therapieresistent sind, zur Bewältigung anstehen.“¹⁹² *W. Jentsch* wijst vervolgens op de begrippenparen 'Verstehen und Vergeben' en 'Beraten und Bezeugen'.¹⁹³ 'Verstehen' en 'Beraten' horen bij elkaar. „Ursprünglich durchaus Aufgaben der Seelsorge, sind sie heute zu Schlüsselworten der modernen Psychotherapie geworden.“¹⁹⁴ Anders staat het met 'Vergeben' en 'Bezeugen'. Dat zijn woorden uit de sfeer van kerk en evangelie. De anthropologische wending in het pastoraat is toe te juichen, niet omdat het mode is maar omdat de kerk er is voor anderen. De diepe tonen van 'Vergeben' en 'Bezeugen' mogen daarbij niet verloren gaan.

Fel en emotioneel treedt *R. Bohren* Scharfenberg tegemoet (vgl. 4.117). Ligt het specifieke van het pastoraat in de bijzondere structuur van het gesprek, dan worden pastoraat en psychotherapie verwisselbaar. „Was in der Bibel als Heilung durch das Wort Gottes und seines Christus geschildert wird, subsumiert Scharfenberg unter den allgemeinen Zusammenhang zwischen Heilung und Sprache. Damit wird aber gerade das Spezifische des biblischen Wortverständnisses eingeebnet ins Allgemeine der Sprache.“¹⁹⁵ Het verschil met Thurneysen geeft hij als volgt weer: „Scharfenberg meint das Wohl des Menschen, während Thurneysen das Heil meint.“¹⁹⁶ Ook dreigt hier een klerikalisering van de therapie. Waarom, zo vraagt Bohren zich af, kan de theoloog de therapeut op dit terrein niet alle ruimte geven?¹⁹⁷ De uitvoerigste, maar wellicht minst genuanceerde, kritikus is *H. Tacke*.

¹⁹⁰ Mut, a.w., p. 7.

¹⁹¹ Mut, a.w., p. 13.

¹⁹² Mut, a.w., p. 13.

¹⁹³ Mut, a.w., p. 58.

¹⁹⁴ Mut, a.w., ibidem.

¹⁹⁵ *R. Bohren*, Dass Gott schön werde, p. 219.

¹⁹⁶ *Bohren*, a.w., p. 220.

¹⁹⁷ *Bohren*, a.w., p. 223.

„Der Beitrag evangelischer Seelsorge ist von anderen therapeutischen und sozialen Hilfeleistungen praktisch nicht mehr zu unterscheiden.“¹⁹⁸ Zo klaagt hij. Hij verzet zich tegen een incarnatiebegrip dat inhoudt, dat God beleefd wordt in relatie tot de medemens. Op deze wijze ontsluit studie van 'de-mens-als-tekst' in het menselijke tevens het goddelijke.¹⁹⁹ Zo worden psychische processen met theologische namen 'gedoopt'²⁰⁰. Hij noemt dit een 'Divinisierung des Humanen'. Ook moet z.i. gestreden worden tegen 'den Mischbrauch der Annahme-Kategorie'²⁰¹. Dergelijke analogieën leiden tot identifikaties en tot een 'Sentimentalisierung' van het pastoraat.²⁰² Wat in dit analogie-denken uitvalt is de christologie. 'Annahme' door God geschiedt altijd in Christus. Het is de rechtvaardiging door het geloof. Wat in Christus gebeurd is, krijgt door het geloof betekenis voor de mens van nu. Daarom geldt: „Die Rechtfertigung durch Gott kann nur verbal bezeugt werden.“²⁰³ De aanvaarding door een mens kan alleen maar 'Zeichen' daarvan zijn. Immers: „Die Paulinische Seelsorge . . . fungiert nicht therapeutisch, sondern hermeneutisch.“²⁰⁴ Scholing in het gesprek is goed, mits er geen ideologie achter zit. „Diakonische Seelsorge bleibt darauf angewiesen, dass Glaubenshilfe sich zwar im Kontext der Taten, aber nicht in ihrem Medium ereignet. Die Hilfe zum Glauben braucht das Wort.“²⁰⁵

Bij alle kritiek wordt het gebruik maken van psychotherapeutische middelen nergens absoluut afgewezen. Wat men vreest is dat het pastoraat zijn eigen bijbels-theologische identiteit verliest.

6.23 Ontwikkelingen op het gebied van de psychotherapie

Ook op het terrein van de psychotherapie is meer aan de hand dan wat we tot nu toe van psychoanalytische en rogeriaanse zijde hoorden. Om dat 'meer' gaat het ons hier. Via deze beperking kunnen we de moeilijkste vraag op dit gebied betrekkelijk snel achter ons laten. Deze luidt n.l.: Wat is psychotherapie? Een vraag, die misschien nog moeilijker te beantwoorden is dan de vraag: Wat is pastoraat? In de vele omschrijvingen en kaders van psychotherapie zien we heel duidelijk de ontwikkeling die zich ook hier voltrokken heeft sinds *S. Freud* met zijn arbeid een begin maakte.

Nog niet zolang geleden kon volstaan worden met een betrekkelijk eenvoudige definitie. B.v.: „Psychotherapie ist Heilung durch seelische Hilfe von Mensch zu Mensch, vornehmlich im Medium des Gesprächs.“²⁰⁶ Centraal staat hierin

¹⁹⁸ *H. Tacke*, Glaubenshilfe als Lebenshilfe, p. 20.

¹⁹⁹ *Tacke*, a.w., p. 49.

²⁰⁰ *Tacke*, a.w., p. 53.

²⁰¹ *Tacke*, a.w., p. 144.

²⁰² *Tacke*, a.w., p. 146.

²⁰³ *Tacke*, a.w., p. 145.

²⁰⁴ *Tacke*, a.w., p. 159.

²⁰⁵ *Tacke*, a.w., p. 180.

²⁰⁶ *A. Sborowitz*, (hrg.), *Der leidende Mensch*, p. VI.

het begrip 'Heilung'. Thans is psychotherapie een verzamelnaam. In Nederland gaven in 1973 het Nederlands Instituut voor Psychologen, de Nederlandse Vereniging voor Psychiatrie en de Nederlandse vereniging voor Psychotherapie gezamenlijk de volgende definitie: „Het op wetenschappelijk verantwoorde wijze behandelen door een deskundige, die daarvoor is opgeleid, van patiënten, in die zin, dat zij hulp behoeven voor psychische moeilijkheden, conflicten of stoornissen, door middel van het op methodische wijze vestigen, structureren en hanteren van een relatie, teneinde de psychische moeilijkheden, conflicten of stoornissen op te heffen of te verminderen.”²⁰⁷ Wat – behalve het minder fraaie gebruik van de nederlandse taal – opvalt is, dat hier nog gesproken wordt van patiënten. Een doorbreken van het medisch model leidt tot meer agogische definities, zoals deze van *H. Blankstein*: „Psychotherapie is voor mij:

- het aangaan van een meer of minder geëxpliciteerd contract
- tussen een cliënt of een cliënt-systeem met problemen van psychische aard (gedragsmoeilijkheden, emotionele problemen, conflicten)
- en een beïnvloedingsdeskundige
- met het oogmerk om met behulp van psychologische middelen, in het bijzonder het op methodische wijze vestigen, structureren en hanteren van de hulpverleningsrelatie door deze deskundige
- niet alleen de betreffende psychische problemen op te heffen of althans te verminderen
- maar ook de mogelijkheden voor zelfrealisering voor de betrokken cliënten te vergroten en daarmee hun beslissingsvrijheid, hun keuzemogelijkheden te vermeerderen.”²⁰⁸

Wanneer we vragen wat er in feite in Nederland gebeurt, vinden we in een samenvattende studie de volgende referentiekaders besproken: psychoanalyse; rogeriaanse psychotherapie; gedragstherapie; een gestructureerde relatie-therapie; groepspsychotherapie en gestalttherapie.²⁰⁹

Een overzichtelijke 'psychotherapeutische stamboom' vinden we bij *G. Hellinga*, die maar liefst drieëntwintig referentiekaders bespreekt. Behalve de psychoanalytische stromingen, treffen we hierbij aan de op de humanistische psychologie georiënteerde benaderingen, zoals van *C. R. Rogers* en *F. Perls*, de sterk onder invloed van de filosofie staande benaderingen vanuit de fenomenologische psychologie, zoals die van de z.g. 'Daseins-Analytici' en van *E. Frankl*, meer sociologische benaderingen als van *E. Berne* (Game-analysis) en de z.g. anti-psychiatrie van *Th. S. Szasz* e.a.²¹⁰ Er is dus allesbehalve sprake van 'oecumene in psychotherapeutisch Babel'.

²⁰⁷ *P. A. H. Baan* e.a., Rapport Commissie Psychotherapie van de Gemeenschappelijke Medische Dienst, p. 14 v.

²⁰⁸ *H. Blankstein*, Psychotherapie als vorm van agogisch handelen, TvPsTh, jg. 2, p. 14 v.

²⁰⁹ *A. P. Cassee* e.a., (red.), Psychotherapie in Nederland. Vgl. ook: *H. R. Wijngaarden* en *J. F. Petrie*, Actuele ontwikkelingen in de psychotherapie, in: Hulp-verlenen en veranderen, 35. Wijn. 1-42.

²¹⁰ *G. Hellinga*, Tussen aanhalingstekens, uitgangspunten in de psychotherapie.

6.231 Tegen deze achtergrond willen we op enkele ontwikkelingen ingaan.

In de eerste plaats op *de doorbraak in het medische model* onder invloed van de filosofie, de psychologie en de sociologie. Als 'de grote afbraakexpert' – een term van J. Foudraine – geldt Th. S. Szasz. Samen met o.a. R. D. Laing vertegenwoordigt hij de stroming van de 'anti-psychiatrie'²¹¹, die vooral hierop wijst, dat wat ziekten genoemd worden in feite levensproblemen zijn, veelal ontstaan onder de druk van een ziek-makende maatschappij. Het medisch denkraam, aldus Foudraine, heeft geleid tot het spreken van 'geestesziekten' waardoor een goede benadering van 'problems in living' in feite bemoeilijkt werd.²¹² Hoewel deze benadering voor ons besef eveneens eenzijdig is, zouden we met het woord 'ziek' in de psychische sfeer toch uitermate voorzichtig willen zijn en dat niet omdat iemand zich zou behoeven te schamen voor zijn ziek-zijn, maar omdat het evenmin barmhartig is mensen met psychische moeilijkheden als zodanig te etiketteren. Er bestaat op z'n minst een 'tussengebied' als overgang van psychisch gezond naar psychisch ziek. Om deze reden maakt B. Lievegoed onderscheid tussen drie niveau's van psychotherapeutische hulpverlening. Het eerste niveau duidt hij aan als *onderlinge hulp*. „Dit niveau omvat alle individuele gesprekstherapieën en groepstherapieën, waar het gaat om door het sociale leven veroorzaakte verstoringen in de normale levensloop en om het onvermogen van bepaalde personen om in dat leven een eigen doel te vinden, contacten te onderhouden of zich anderzins te handhaven.”²¹³ Hij spreekt hier van 'broederlijke' hulp. Het tweede niveau omvat de eigenlijke *psychotherapie*, die zich richt op ernstige verstoringen in de levensloop. Het derde niveau omvat het gebied van de *psychiatrie*, waar men te maken heeft met psychosen, omdat de totale mens in een ziekteproces betrokken is.

Door onderscheid te maken tussen therapie in ruimere en in engere zin kan het woord therapie weer iets meer van zijn oorspronkelijke betekenis terugkrijgen. Het werkwoord 'therapeuō' betekent oorspronkelijk 'dienen'. „Die Besonderheit liegt darin, dass in dem Wort therapeuō die Willigkeit zum Dienst und das persönliche Verhältnis des Dienenden zu dem Andern, dem er dient (. . .) in Fürsorge, wenn er dieser bedarf, zum Ausdruck kommt.” Ook het werk van een arts kan als zodanig gezien worden en zo kreeg het woord eveneens de betekenis van „einen Kranken pflegen, ärztlich behandeln, heilen.”²¹⁴

Bij deze verbreding van het begrip therapie wijzen we op de invloed die *de mens- en gedragswetenschappen* gekregen hebben. Binnen de agogische

²¹¹ J. Foudraine, *Wie is van hout?*, p. 408. Th. S. Szasz, *The Manufacture of Madness*; id., *The Myth of Mental Illness*; R. D. Laing, *The Divided Self*. Vgl. ook *Hellings*, a.w., p. 21 e.v.

²¹² Foudraine, a.w., p. 379 v.

²¹³ Lievegoed, a.w., p. 172.

²¹⁴ TWNT III, p. 128 v., s.v. 'therapeuō'.

wetenschap zijn methodische inzichten gegroeid, die in verschillende kaders van hulpverlening kunnen worden toegepast. Meer dan om het aanleren van technieken gaat het daarbij om het ontwikkelen van een goede houding, zoals b.v. blijkt uit het werk van C. R. Rogers. Zijn benadering is niet alleen vruchtbaar voor de psychotherapie maar ook b.v. voor onderwijs en bedrijfsleiding, zoals A. J. M. Vossen heeft aangetoond (2.122). Waar het vooral op aankomt is een goede hantering van de relatie. In de relatie zelf liggen de krachten tot verandering. Dat is een van de belangrijke inzichten, die op het brede terrein van de menselijke communicatie gegroeid zijn. In dit verband herinneren we ook aan de betekenis die aan de taal, als 'Sprachgeschehen', mag worden toegekend.

Verder moet gewezen worden op een meer positieve betekenis, die tegenwoordig aan de faktor *religie* ²¹⁵ gegeven wordt (vgl. 3.15; 6.133). We noemen hier E. Fromm, die tot de erkenning komt: „Indeed: man does not live by bread alone”.²¹⁶ Hij is tot de conclusie gekomen dat „the need for a system of orientation and devotion is an intrinsic part of human existence.”²¹⁷ De psycholoog is niet alleen geïnteresseerd in de psychologische wortels van religie, maar ook in haar waarde. Een psychoanalyse, die alleen op aanpassing is ingesteld kan het lijden van de neuroticus wel verminderen, maar niet opheffen. Daarom moet de analyticus niet alleen 'adjustment counselor', maar naar een woord van Plato ook 'physican of the soul' zijn.²¹⁸ Daarbij gaat het om een optimale ontwikkeling en verwerkelijking van de mens in zijn individualiteit. Deze 'cure of the soul' – die overigens van de theologische onderscheiden moet worden²¹⁹ – heeft ook een religieuze funktie. Zo komt hij tot de stelling: „Analytic therapy is essentially an attempt to help the patient gain or regain his capacity for love.”²²⁰ Verder hoort het tot de taak van de analyticus gevoelens van schuld, die vaak onder de oppervlakte liggen, naarboven te halen, omdat neurotische symptomen niet losstaan van morele problemen.²²¹ Zo groeit in de psychoanalyse een openheid voor wat P. Tillich de 'laatste' dingen noemt.²²²

6.232 Wat we hier de religieuze faktor noemen kan breder verstaan worden als de vraag naar *zingeving* van het menselijk bestaan, die binnen de psychotherapie steeds meer aandacht krijgt.²²³ De mens is zingever in een zich

²¹⁵ Vgl. de ontwikkeling die zich aftekent in artikelen in de bundel: Psychoanalyse und Religion.

²¹⁶ E. Fromm, Psychoanalysis and Religion, p. 28.

²¹⁷ Fromm, a.w., p. 24.

²¹⁸ Fromm, a.w., p. 74.

²¹⁹ Fromm, a.w., p. 64.

²²⁰ Fromm, a.w., p. 87.

²²¹ Fromm, a.w., p. 91.

²²² Fromm, a.w., p. 94.

²²³ Voor een overzicht de bundel: Die Sinnfrage in der Psychotherapie, hrsg. N. Petrilowitsch.

oriënteren op waarden, in een betrokken zijn op een transcendente werkelijkheid. Dat is een benadering, die hier en daar wel voortkomt uit maar in veel gevallen aanmerkelijk verder reikt dan een immanent verstaan van de religie. Binnen de psychoanalyse volgen we hier de lijn van Fromm. Ook C. R. Rogers kent aan waarden een belangrijke betekenis toe.²²⁴ Van andere zijde heeft L. Szondi dit thema benadrukt met zijn theorie van de 'Schicksalanalyse', die hiervan uitgaat dat het levenslot van de individuele mens bepaald wordt door de bewuste en onbewuste keuzereacties van het Ik. Wie niet meer vrij is valt ten offer aan het lot. Het Ik is echter in veel gevallen sterk genoeg om de erfelijke aanleg en het milieu de baas te worden. Daarbij kent hij een belangrijke plaats toe aan de 'Glaubensfunktion des Ich'. „Wir geben dem Ich die Funktion der 'Transzendenz' und damit die Aufgabe der Integration.“²²⁵ Storingen van de geloofsfunctie zijn bij hem storingen van de Ik-functie. In de geloofsfunctie gaat het om wat hij noemt een keuze voor 'de geest'. „Das Glaubenkönnen ist somit ein besonderes Schicksal, das auf einer kollektiven allmenschlichen Anlage beruht, von besonderen familiären Erbanlagen in seiner Stärke und Weise gefördert, von erzieherischen und sozialen Umweltfaktoren begünstigt oder gehemmt, von der Logik, der Vernunft bezweifelt wird, vom Geist sein Objekt erhält, aber nur von dem *Ich* allein gelebt wird.“²²⁶ Zingeving is vooral een belangrijk thema binnen de stroming van de *personale* of *anthropologische psychotherapie*,²²⁷ die mee ontstaan is onder invloed van de fenomenologie. Als kenmerk vinden we hier „das Verstehen des Menschen von seinem Bezogensein auf Transzendenz und Partnerschaft und von seiner Freiheit aus.“²²⁸ We noemen de logotherapie van V. E. Frankl, die aandacht vraagt voor de existentiële frustratie, het existentiële vakuum waarin mensen terecht komen. Bij twintig procent van zijn patiënten zou sprake zijn van z.g. 'noögene neurosen', die in verband staan met de 'Geist als Ziel des Sich-selber-Transzendierens'.²²⁹ De spanning tussen existentie en essentie, tussen zijn en zin mag niet worden opgeheven. Juist de vlucht voor deze spanning is kenmerk van het neurotisch bestaan. Hij maakt onderscheid tussen psychodynamiek en noödynamiek (afgeleid van het griekse 'nous'). Zo kan vanuit de psychotherapie gesproken worden van een 'jenseits von Ödipuskomplex und Minderwertigkeitsgefühl'. Dit vraagt

²²⁴ C. R. Rogers en B. Stevens, *Intermenselijk: Problemen van het menszijn*. Een nieuwe tendens in de psychologie, p. 19 e.v.

²²⁵ L. Szondi, *Triebpathologie*, p. 28.

²²⁶ Szondi, a.w., p. 519. Verder over de betekenis van Szondi: M. Kroeger, *Themenzentrierte Seelsorge*, p. 96 e.v.

²²⁷ Vgl. 3.12; A. L. Janse de Jonge, *De mens in zijn verhoudingen*; R. Goetschi, *Der Mensch und seine Schuld*, p. 223 e.v.

²²⁸ Sborowitz, a.w., p. IX.

²²⁹ V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*. Volgens Lievegoed, a.w., p. 159 e.v. heeft Frankl met zijn logotherapie een wezenlijk nieuwe dimensie in de psychotherapie gebracht.

een therapie, „die hinter dem seelischen Leiden des neurotischen Menschen seines geistigen Ringens ansichtig wird.“²³⁰ Hij is van mening dat de arts principieel het recht heeft om niet alleen een psychische maar ook een geestelijke invloed uit te oefenen bij zijn behandeling, omdat de traditionele psychotherapie met betrekking tot geestelijke problemen ontoereikend is. Zo komt hij tot zijn 'logotherapie'. Ook binnen de z.g. Zwitserse school van *A. Maeder*,²³¹ *Th. Bovet* en *P. Tournier* (2.132), met name bij de laatste in zijn z.g. 'radikale therapie'²³² wordt de grens van het psychische naar het geestelijke overschreden. Evenals eerder bij Mowrer vinden we in deze kringen een 'Mut zur Schuld', dat wil zeggen dat schuldgevoelens serieus genomen en uitgesproken dienen te worden.²³³

Een heel eigen en misschien wat merkwaardige plaats wordt ingenomen door de Engelse psychiater en amateur-theoloog *F. Lake*, die een omvangrijk werk schreef dat hij de titel 'Clinical Theology' meegaf. Sedert 1958 heeft hij zich gespecialiseerd in het trainen van geestelijken in de psychiatrische aspecten van het pastoraat. Reeds meer dan 3000 pastores en leken volgden in zijn instituut een tweejarige cursus. Zijn boek wil pastorale werkers informatie verschaffen ten aanzien van de omgang met psychiatrische patiënten. In dat opzicht is het boek in veel opzichten waardevol. Lake wil echter meer, zoals de titel verraadt. Scopos van therapie is voor hem niet zelf-realisatie, maar Christus-realisatie²³⁴. Aan Hem ontleent hij het begrip normaliteit. Daarbij kiest hij uitdrukkelijk zijn uitgangspunt in de rechtvaardigingsleer en verbindt deze met de noodzaak van het onvoorwaardelijk aanvaarden van de medemens. De rode draad van zijn boek is, volgens *S. J. Ridderbos* in zijn analyse, dat de genade van het evangelie niet mag worden ingeruild tegen de werken van de wet.²³⁵

Zo zien we op het terrein van de psychotherapie een groeiende openheid voor 'laatste vragen' en themata waar de theologie zich mee bezig houdt, m.a.w. een toenadering tot het pastoraat.

6.3. UITWEG

We hebben gepoogd op het terrein van de geestelijke gezondheid in de discussie over de relatie van pastoraat en psychotherapie enige lijn te brengen en daarbij de verschillende gesprekspartners zoveel mogelijk tot hun recht te

²³⁰ *Frankl*, a.w., p. 17.

²³¹ *J. Verkuyl*, Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap, p. 77, vermeldt dat *Maeder* H. Kraemer geholpen heeft om met zijn slapeloosheid te leren leven. „Vermoedelijk is Kraemer een van de eersten geweest, die de betekenis van de psycho-analyse en psychotherapie voor de moderne zielszorg heeft belicht.”

²³² *P. Tournier*, Radicale therapie.

²³³ *Goetschi*, a.w., p. 320 e.v.

²³⁴ *F. Lake*, Clinical Theology, p. XVI.

²³⁵ *S. J. Ridderbos* e.a., Psychiatrie en theologie in gesprek, p. 103.

doen komen. Nu willen we proberen in het spoor van de voorafgaande hoofdstukken in deze discussie een uitweg te zoeken. Gezien onze omschrijving van pastoraat als hulpverlening ligt het voor de hand dat we hierbij zowel het gemeenschappelijke van beide vormen van hulpverlening als het eigene van elk van beide tot hun recht willen doen komen.

We herinneren in dit verband aan ons uitgangspunt: de hele mens in zijn wereld (3.16); aan wat we omschreven als de intentie van het evangelie: de bevrijding van de mens in het perspectief van het Rijk Gods (4.21); aan het hermeneutisch principe van de bipolariteit waar we in 4.22 bij uitkwamen; aan de verwevenheid van geloofs- en levensvragen in het in 5.12 ontwikkelde model.

6.31 Drie vraagstellingen

Wanneer we dit hoofdstuk overzien moeten we ons ten aanzien van een drietal vraagstellingen nader uitspreken. Deze zijn: de vraag naar *het therapeutisch moment in de pastorale relatie*; die naar *het evangelisch moment in de therapeutische relatie*; en die naar *de verhouding van religie en therapie*.

Met betrekking tot de eerste vraagstelling spreken we ons uit *tegen een volstrekt scheiden* van pastoraat en therapie. Evenals in hoofdstuk 3 gaan we hierbij uit van het algemene en werken we toe naar het bijzondere. Ten aanzien van de tweede vraagstelling pleiten we *voor een onderscheiden* van beide werkvormen, waarbij we uitgaande van het bijzondere – het evangelie – de tegenovergestelde beweging maken, als in hoofdstuk 4. Met het oog op de derde vraagstelling geven we aan waar in intentie *het eigene* van beide werkvormen ligt. Zo wordt nu op het vlak van de verschillende werkvormen het principe van de *bipolariteit* zichtbaar.

Voor een korte *hermeneutische verantwoording* gaan we uit van de polariteit van nabijheid en distantie. Zowel voor een theologische als voor een functionele benadering van de verschillende vraagstellingen lijkt ons dit een vruchtbaar uitgangspunt.

In de bijbel is de distantie tussen God en mens voorwaarde voor de nabijheid. We denken aan Jes. 57,15: „In den hoge en in het heilige woon Ik en bij den verbrijzelde en nederige van geest, om den geest der nederigen en het hart der verbrijzelden te doen opleven.” Het laatste kan op grond van het eerste. Het is de Andere, die bij de mensen woont. Daarbij sluit aan een woord over Jezus Christus in Hebr. 4,14 v.: Hij is de hemelen doorgegaan en Hij kan meevoelen ('sympathêsai') met de zwakheden van de mensen. Wie zich bij het doordenken van het heil terugtrekt op het 'anders' zijn van God, de distantie, komt niet toe aan het doen opleven van het vernederde en verbrijzelde hart, aan de echte sympathie in de zwakheden van de mensen. Wie ten aanzien van de rechtvaardiging van de zondaar niet verder komt dan het 'God voor ons', komt niet toe aan het 'God met ons'. De werkelijkheid van vergeving en verzoening moet in het pastoraat ervaren worden in de omgang met de broeder. Wie op het vlak van het pastoraat in de omgang

met mensen niet verder komt dan een theologisch aankleden van psychologische gegevens, vervalt gemakkelijk in een aangepaste theologie. Hij kan wel nabijheid geven, maar geen representant zijn van het heil, dat van de andere kant tot ons komt en niet 'uit ons midden'. Daarmee zijn de therapeutische en theologische grenzen van de pastorale relatie aangegeven. Het zal zowel een echte *relatie* als een *pastorale* relatie moeten blijven. In het eerste, de omgang met de zwakke, de vernederde en verbrijzelde mens ligt het gemeenschappelijke in de pastorale en de therapeutische relatie. In het laatste ligt het eigene, de betrokkenheid van de mens als geest op het heil van God.

6.311 *Het 'therapeutisch' moment in de pastorale relatie*

De ervaring leert, dat elke relatie, die we met een ander aangaan, goed of slecht is voor één van beiden of voor beiden. Tenzij de relatie eenvoudig nietszeggend of vervelend is, maar dan is er van een relatie geen sprake meer. Van elke relatie geldt daarom: Je knapt er van op of je knapt er op af. Dat is met het begrip 'relatie' gegeven. Als we het woord therapeutisch gebruiken spreken we om te beginnen over 'broederlijke' onderlinge hulp (Lievegoed), over gewone menselijke zaken! Nou ja . . . gewoon? Het leven van veel mensen is vol van kontakten, vluchtige begrüetingen, maar kent weinig relaties, echte ontmoetingen. Anderen zijn in een isolement geraakt. Zij hebben niemand om mee te communiceren of missen pijnlijk het vermogen daartoe.

Waar de helende krachten, die in het menselijk samenleven besloten liggen, niet meer optimaal kunnen functioneren, treedt een behoefte op aan hulp. Mensen hebben mensen nodig. Bij gebrek aan communicatie kan een helper plaatsvervangend voor anderen – een levenspartner, een vriend, een buurman – en op meer professionele wijze dit tekort proberen op te heffen door als medemens en gesprekspartner te gaan fungeren. Voor alle vormen van hulp is communicatie een overkoepelend begrip en alle communicatie kan een therapeutisch moment hebben (D. Stollberg). Er is blijkbaar een 'voorveld' (W. Zijlstra) dat aan gespecialiseerde hulp voorafgaat. Gespreksvoering, vanuit verschillende vormen van hulpverlening geboden, valt onder een algemeen begrip 'counseling', waaronder verstaan wordt dat mensen de gelegenheid krijgen zich uit te spreken en langs deze weg meer zichzelf te worden. In dit voorveld heeft de eerste ontmoeting tussen helper en gesprekspartner plaats. Daarbij maakt het weinig verschil of die helper een huisarts is, een maatschappelijk werker, een pastor of een vrijwilliger namens een wijkcomité. Wel kan de betrokkene bewust op een van deze of anderen een beroep doen en kleurt de 'kontekst', die de helper vertegenwoordigt, dikwijls het gesprek in.

Vanuit dit voorveld komen we langzaam terecht in een overgangsg gebied, waarin meer een specifieke deskundigheid van de helper een woordje gaat meespreken. Hier is sprake van therapie in ruimere zin. De grenzen zijn vloeiend. Het

is moeilijk aan te geven wanneer een gespreksrelatie een meer therapeutisch karakter krijgt. In dit gebied zijn grensoverschrijdingen tussen verschillende disciplines, b.v. tussen maatschappelijk werk, pastoraat en psychotherapie vanuit de praktijk onvermijdelijk en principieel niet ongeoorloofd. Wanneer H. Faber spreekt van 'pastorale therapie', wil hij daarmee aangeven dat mensen bewust met hun problemen naar een pastor gaan om vanuit een kontakt, dat wordt ingekleurd door de gemeenschap van de kerk en de waarden van het christelijk geloof, geholpen te worden. Dat is hun goed recht. Ze vragen evenwel geen expliciete zielzorg, al kan de relatie daarin overgaan. We komen hier binnen het bereik van 'het therapeutisch milieu' (R. Riess), van 'de kleine psychotherapie' (W. Neidhart). Grensoverschrijdingen blijken uit termen als 'pastorale therapie', 'analytische Seelsorge' (O. Pfister), 'Pastoralmedizin' (A. Allwohn), 'Pastoralpsychotherapie' (D. Stollberg), 'psychotherapeutische zielzorg' (J. G. Fernhout). Ook vanuit de psychotherapie zijn er mogelijkheden tot grensoverschrijding, zoals we zagen bij L. Szondi, V. E. Frankl, P. Tournier, F. Lake e.a. De helper beweegt zich in een spanningsveld. Moet hij verwijzen? Moet hij zijn gesprekspartner brengen naar dat terrein waar zijn werk in intentie op gericht is? Alleen wanneer een pastor voldoende zijn eigen identiteit gevonden heeft, zal hij zich hier ontspannen kunnen bewegen.

Via dit overgangsgebied komt elke helper op zijn eigen terrein. Meestal verloopt een relatie in deze volgorde, al is het mogelijk dat de gesprekspartner zijn helper direct op zijn eigen terrein aanspreekt, b.v. met een psychische problematiek zich tot een therapeut of in geestelijke nood zich tot een pastor richt. Dan worden voorveld en overgangsgebied bij wijze van spreken overgeslagen. Waar iemand voor komt is duidelijk. Zo lijkt het. Want ook dan kan het voorkomen dat we van de duidelijkheid terug moeten naar een minder duidelijk overgangsgebied. Is het wel een psychisch probleem, of is het meer een geestelijke nood? Is een geestelijke nood misschien een ideologisering van een psychische problematiek? Denkend vanuit de hele mens en de ondeelbaarheid van menselijke problematiek weten we, hoe gecompliceerd een en ander kan liggen. Wanneer de problematiek inderdaad ligt op het terrein, waar de helper zich in zijn werk op richt, wordt van een therapeut met name verlangd dat hij de ander helpt in psychische conflicten een weg te vinden en beweegt een pastor zich daar, waar de laatste en diepste vragen van het leven aan de orde komen, waar het gaat om zingeving aan iemands bestaan. Deze laatste vragen zijn religieus en levensbeschouwelijk van aard. Zij hebben betrekking op de mens als geest in onderscheid van zijn psychische structuur. Het lijkt ons juist om op het gebied van de geestelijke gezondheid in deze zin een betrekkelijk onderscheid te maken. Als we in dit verband spreken over religiositeit denken we hierbij aan een religieuze infrastructuur van de mens. Vanuit verschillende levens- en wereldbeschouwing kan hierop worden ingespeeld. Een helper zal de hulpvrager nooit zijn eigen levensbeschouwing opdringen, maar de wijze waarop hij op zinvragen inspeelt is evenmin waarde vrij. Wanneer iemand zich

tot een humanistisch raadsman, een rooms-katholiek priester, een gereformeerd predikant of een leider van een charismatische beweging wendt, zal dit niet een toevallige keuze zijn. Evenmin zal de helper er twijfel over laten bestaan vanuit welke achtergrond hij met de ander op zoek gaat naar zingeving en waarden. Eerlijkheid is hier geboden.

Door zo onderscheid te maken tussen voorveld, overgangsgebied en eigen terrein en tussen therapie in ruimere en engere zin (vgl. 6.231), wordt de vraag naar het therapeutisch moment in de pastorale relatie op een genuanceerde wijze beantwoord.

We hebben met grote zorgvuldigheid onze woorden gekozen, omdat we weten met hoeveel gevoeligheden, voetangels en klemmen we in het z.g. overgangsgebied in aanraking komen. Het is in ieder geval duidelijk dat we pastores – om ons tot hen te beperken – allerminst een 'vrijbrief' gegeven hebben om nu maar therapeutisch aan de slag te gaan. We kennen de verzoeking 'het geestelijke' met zijn vele aanvechtingen in te ruilen voor 'het psychische', een terrein waarop de mens wat 'kan'. We kennen ook de vlucht in 'het geestelijke' met voorbijzien van 'het psychische'. Daarom zijn de aangebrachte onderscheidingen en nuanceringen voor ons besef zo belangrijk. Dit geldt ook met het oog op het verwijzen. Een pastor kan te vroeg naar een therapeut verwijzen, maar ook te laat. Overigens hebben we het gevoel dat een pastor gemakkelijker naar een therapeut verwijst dan omgekeerd.

6.312 *Het evangelisch moment in de therapeutische relatie*

Mogen we in aansluiting aan de vorige paragraaf nu ook zeggen dat alle therapie, als geseculariseerde vorm van pastoraat, dienst aan het evangelie is of op zijn minst een evangelisch moment in zich heeft? We denken hier aan verbindingen, die gelegd worden tussen vormen van therapie en het genezingswerk van Jezus of aan het 'dopen' van het therapeutisch proces vanuit begrippen als incarnatie en rechtvaardiging. Voorzichtigheid lijkt ons hier geboden, terwille van pastoraat en psychotherapie beide. De psychotherapie mag als zelfstandige discipline alle ruimte hebben. Wanneer mensen een therapeutische relatie als heilzaam ervaren, is dit een goede menselijke ervaring op zich ook zonder dat zij als heilservering verstaan wordt. Uiteraard is het het goed recht van helper en gesprekspartner om dit als heil in christelijke zin te verstaan, maar er is geen reden dit als zodanig theologisch te duiden. Ook hier bewegen we ons in een spanningsveld, waarin we gemakkelijk in uitersten vervallen door òf te stellen dat heling en christelijk geloof niets met elkaar te maken hebben òf de relatie-in-therapeutische-zin, die zich in het kader van het pastoraat voltrekt, christologisch te duiden.

Het kost ons geen moeite de resultaten van de medische wetenschap of van de gedragswetenschappen te verbinden met het voortgaande werk van God in de schepping en de geschiedenis. In zijn genezingswerk was Jezus niet minder dan in zijn onderricht bezig in de dingen van Zijn Vader. Wanneer we pastorale

therapie verstaan als het voortgaande werk van de Heer, is het echter de vraag of we ons daarmee niet teveel toeëigenen. Toen we in het voorafgaande wezen op termen als 'navolging' en 'gezindheid van Christus', was dit om de noodzakelijke distantie niet uit het oog te verliezen. In het pastoraat zijn we slechts in die zin bezig het werk van de Heer voort te zetten, dat we onze diakonia verstaan vanuit zijn gezindheid, als navolging. Ook een christen-therapeut kan zijn werk zo beleven.

Omgekeerd zouden we niet graag beweren dat wat we in een therapeutisch gekleurde pastorale relatie als heilzaam ervaren niets met incarnatie en rechtvaardiging te maken heeft. Het lijstje van *Th. C. Oden*, zoals opgenomen in 6.222 verschilt op het eerste gezicht niet veel van soortgelijke in de lijn Tillich-Hiltner, zoals b.v. bij *W. E. Hulme*²³⁶ (2.122). Het verschil is echter dat hij geen ' = tekens' plaatst. M.a.w., de aard van de correlatie is hier opnieuw in het geding.

Zelfs door *E. Thurneysen* wordt in het voorbijgaan gewezen op de betekenis van het incarnatiemotief voor het pastoraat: „Nicht von Natur, nicht kraft einer ihnen innewohnende Analogie zum Göttlichen stehen alle Dinge in Beziehung zum Worte Gottes und können darin aufgehoben und geheiligt werden, wohl aber darum, weil Gottes Wort in seiner *Menschwerdung* sich aller Dinge angenommen hat. Weil und insofern Jesus Christus Fleisch geworden ist, gibt es nun nichts Fleischliches, nichts Menschliches mehr, und wäre es noch so sündig und verkehrt, das nicht vom Worte Gottes angesprochen, aufgegriffen und in Gottes Eigentum überführt werden könnte. Seit Jesus Christus geboren ward, starb und auferstand, ist der Name Gottes über alles gesetzt, was auf Erden ist.”²³⁷ (Vgl. ook wat we over het incarnatiemotief schreven in 4.223). Bij Thurneysen verdwijnt de menswording echter meteen weer achter het 'Deus pro nobis'. Vanuit wat we zeiden over nabijheid en distantie zijn voor ons beide momenten op elkaar betrokken. Ten aanzien van de verhouding van rechtvaardiging en aanvaarding denken we hier aan wat *S. J. Ridderbos* schrijft in antwoord op F. Lake: „De leer, dat God de mens rechtvaardigt uit genade en niet op grond van zijn werken, wordt door Lake vertaald met anthropologische en psychologische categorieën van een door mensen onvoorwaardelijk geaccepteerd worden zonder noodzaak van een daaraan voorafgaande zelfrealisatie. Naar mijn mening haalt Lake op deze wijze niet theologie en psychologie door elkaar maar gaat het hier om wettige consequenties van een *religieuze* (niet enkel theologische!) instelling. Het is goede theologie te zeggen, dat we God in de regel via mensen ontmoeten en in onze tijd wordt terecht geaccentueerd, dat het artikel 'God sec' niet verkrijgbaar is. De leer van Paulus en Luther over de goddelijke rechtvaardiging mag (zeker in onze tijd) vertaald worden met een gewettigd oeververtrouwen, waardoor de mens niet primair voor de opgave van zelf-

²³⁶ *W. E. Hulme*, *Counseling and Theology*.

²³⁷ *Thurneysen*, *Lehre*, a.w., p. 103.

realisatie staat maar mag beginnen met de rust in het gegeven goed.”²³⁸ De laatste woorden zeggen tegelijk waarom van ‘= tekens’ geen sprake kan zijn. Bij Ridderbos staan woorden als aanvaarding in de spanning van wat hij noemt ‘gave en opgave’. Zonder de ‘gave’ wordt zelfrealisatie een wettische ‘opgave’. In deze zin hebben we ook geen moeite met de genoemde preek van *P. Tillich* (6.212), mits hier geen ‘= tekens’ gezet worden, waardoor tekort gedaan zou worden aan het ‘sola gratia’. Wanneer, uit reactie, *H. Tacke* zich terugtrekt op het begrip ‘Glaubenshilfe’ (6.222) valt alle nabijheid van het heil weg en vervallen we opnieuw in de distantie van het louter aanzeggen van het Woord. Via het principe van de bipolariteit hoeft wat God heeft samengevoegd niet gescheiden te worden. Spreken van een ‘impliciet evangelie’ maakt van rechtvaardiging *zelf*rechtvaardiging; spreken over rechtvaardiging zonder daaruit consequenties te trekken voor het menselijk samen-zijn maakt ons, om met de Heidelberger Catechismus te spreken, tot ‘zorgeloze en goddeloze mensen’ (vr. 64).

Beslissend voor ons is, dat woorden als ‘het evangelie is aanvaarding’ *onomkeerbaar* zijn (4.224). Dit woord is ontleend aan *K. H. Miskotte*, volgens wie het hart van de zaak, de zin van het Oude Testament is „met alle middelen van de taal te verifiëren, dat de belijdenis ‘JHVH is de Godheid’ onomkeerbaar is.”²³⁹ Daarmee blijven we in de aangegeven lijn van Oden en van het citaat van *Thurneysen*. Ook houden we vast aan het betrekkelijk onderscheid, dat we maakten tussen de psychische en geestelijke dimensie van het mens-zijn. Zo blijkt dat woorden als vergeving, verzoening, verlossing en bevrijding alleen in de weg van ontmoeting een echte ervaring worden. Dat het werkelijk een diepgaande ervaring is hangt hiermee samen dat deze woorden vanuit een gezaghebbend ‘Gegenüber’ – in de zin van een vertrouwensbasis en een kritische instantie tegenover ons – tot ons komen.

6.313 *De verhouding van therapie en religie*

In aansluiting aan wat geschreven werd over de mens als homo religiosus en over religie en geestelijke gezondheid, is de verhouding van religie en therapie voor ons besef in hoge mate aktueel. In die mening, zo zagen we, staan we niet alleen. *P. Tillich* maakt onderscheid tussen neurotische en existentiële gevoelens van angst en schuld. *Mowrer*, *Adams*, *Goetschi*, *Uley* e.a. wijzen van verschillende kanten op de noodzaak van een goede schuldverwerking, waarin ruimte is voor biecht en vergeving. *Thurneysen* ziet hierin zelfs het enige doel van het pastorale gesprek. *Janse de Jonge* wijst op verschijnselen als anomie en alienatie, die een religieuze wortel hebben. We hoorden van existentiële konflikten waarin volgens *Fromm* ‘Seelsorge’ geboden moet worden, al gebruikt hij het woord niet in theologische zin. *Szondi* verbindt zijn ‘Schicksalanalyse’ met de

²³⁸ *Ridderbos*, a.w., p. 110.

²³⁹ *K. H. Miskotte*, Als de goden zwijgen, p. 104.

'Glaubensfunktion des Ich'. *Jung* spreekt van leegteneuosen, *Frankl* van noögene neuosen en existentiële frustraties, waar een oorsprong ligt van menselijke problemen 'jenseits von Ödipuskomplex und Minderwertigkeitsgefühl'. Van verschillende zijde o.a. van *Rogers*, hoorden we dat het eigenaardige van de mens dit is dat hij – om met *Kuitert* te spreken²⁴⁰ – 'betekenisgever' of 'zingever' genoemd mag worden. Hier wordt de geestelijke dimensie van het mens-zijn zichtbaar, waar therapie en pastoraat elkaar ontmoeten. Dit is de dimensie waar pastoraat als hulpverlening in intentie op gericht is. Vanuit een christelijke benadering van de vraag naar zin, mogen we hier herinneren aan een woord van *Augustinus*, dat de mens tot God geschapen is en zijn hart onrustig is totdat het rust vindt in Hem.²⁴¹

De existentiële problematiek waar we hier op stuiten, gaat boven de psychische structuur van het mens-zijn uit en wil onze ogen openen voor de laatste vragen waar het leven ons voor stelt, de transcendente werkelijkheid, waarop de mens betrokken is. Wanneer deze vragen aan de orde komen, zal een pastor zich niet opstellen als degene die op deze vragen een pasklaar antwoord heeft, maar als degene die bereid is 'waarom-vragen' open te houden, omdat alleen God zelf hierop een antwoord kan geven. Hij weet immers dat menselijke antwoorden voor-laatste antwoorden zijn. Het lijden mag niet worden toegedekt. Gevoelens van schuld mogen niet weggepraat worden. Mensen mogen niet als geval worden afgeschreven. Aanpassing aan het bestaande is geen echte oplossing. In de omgang met mensen zal de pastor in alle creativiteit ruimte helpen scheppen, voor het herscheppend en vernieuwend handelen van Gods Geest in ons leven. Pijnlijk beseffen we hoe moeilijk het is ons iets van deze houding eigen te maken, om zo 'honest to God' en 'honest to man' te zijn. Hoe gemakkelijk lopen wij als pastor verklarend, antwoordend, oordelend, oplossend, rationaliserend of bagatelliserend hierbij onszelf in de weg!

Wanneer meer zichtbaar zou worden van een pastor als iemand die helpt laatste vragen te stellen en open te houden – vanuit een eschatologisch verstaan van mens en wereld –, zou er op het terrein van de geestelijke gezondheid wellicht een grotere bereidheid groeien om hem als mede-helper te aanvaarden. Het zijn niet in de laatste plaats geestelijke leiders zelf, die er toe hebben bijgedragen, dat religie nog altijd door velen als ziekelijk en neurotiserend gezien wordt in plaats van als heilzaam en bevrijdend.

6.32 Een model

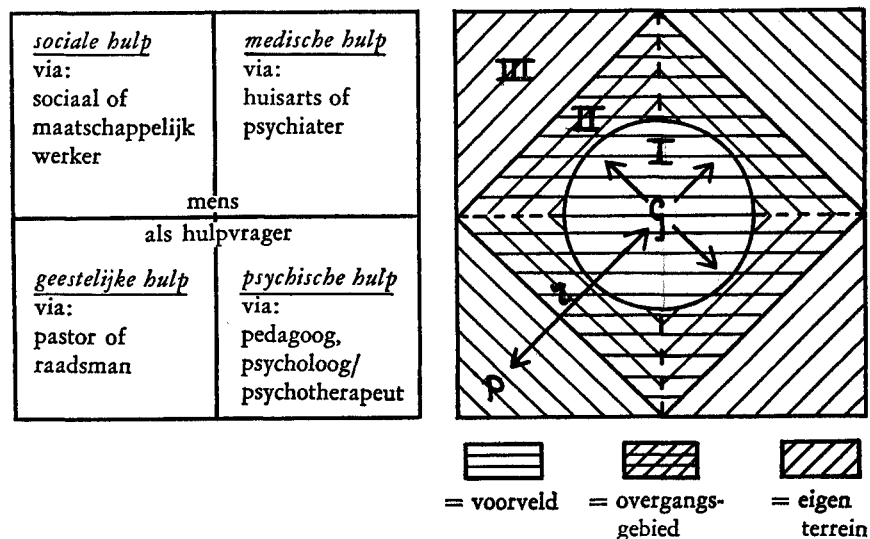
Wat we over de verhouding van de verschillende vormen van hulpverlening

²⁴⁰ H. M. Kuitert, Wat heet geloven?, p. 79.

²⁴¹ *Augustinus*, Confessiones I, 1; „tu excitas, ut laudare te delectet, qui fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.” („Gij wekt hem er toe op, dat het zijn lust is U te loven, want Gij hebt ons geschapen tot U en ons hart is onrustig, totdat het rust vindt in U.” Editie A. Sizoo, p. 25).

gevonden hebben, met name wat betreft de relatie van pastoraat en psychotherapie, proberen we hieronder in beeld te brengen.

Centraal staat 'de hele mens in zijn relaties', in dit geval als hulpvrager. Hij vormt het snijpunt van globaal vier 'deelvelden' binnen het ene veld van de hulpverlening. Vanuit onze omschrijving van pastoraat als hulpverlening stelden we, dat alle helpende beroepen vanuit een eigen terrein een gemeenschappelijk veld bestrijken. Door te spreken van voorveld, overgangsgebied en eigen terrein, met de verschillende vloeiende overgangen daartussen, hebben we dit nader genuanceerd en gepreciseerd.



Model:

Op bovenstaande wijze willen we duidelijk maken dat de mens als hulpvrager zich op het terrein van de hulpverlening naar vier kanten bewegen kan: in sociale, medische, pastorale of therapeutische richting.

Rechts is het gemeenschappelijke en het eigene binnen het ene veld van de hulpverlening aangegeven: I is het z.g. voorveld, II het overgangsgebied, III het eigen terrein. P r G = de relatie Pastor-Gesprekspartner.²⁴²



Op het *voorveld* overheerst het gemeenschappelijke in de vorm van methodische gespreksvoering. Het eigene wordt alleen 'ingekleurd' vanuit de 'kontekst' waarin de hulp geboden wordt, de motivatie van de helper en het verwachtingspatroon van de hulpvrager. Centraal staat de helpende relatie *als relatie*.

²⁴² Dat alle vier gebieden aan elkaar grenzen kan op deze wijze niet in beeld gebracht worden. Ook mag niet uit de voorstelling worden afgeleid dat de helper op zijn eigen terrein verder van de mens zou afstaan, een suggestie die gewekt zou kunnen worden.

In het *overgangsgebied* krijgt de hulp meer een eigen gezicht, al lopen psychische, sociale, maatschappelijke en geestelijke factoren sterk door elkaar. Wel kunnen lichamelijke klachten, psychische spanningen, maatschappelijke problemen of levensbeschouwelijke vragen de boventoon voeren maar daarvoor is vooral het verwachtingspatroon van de hulpvrager en de identiteit van de helper verantwoordelijk. Er moet verheldering en bewustwording plaats hebben om te ontdekken of men aan het goede adres is en zo ja, hoe men samen verder komt.

Elke vorm van hulp is van het begin af in intentie gericht op een eigen terrein. Voor de maatschappelijk werker is dat de leefbaarheid van het bestaan, voor de medicus genezing van de hele mens, voor de therapeut bevrijding van psychische druk en neurosen, voor de pastor de zingeving van het leven. Maar tegelijk beseffen we opnieuw hoezeer het een met het ander samenhangt, waarmee we pleiten voor samenwerking, teamwork en integratie op het terrein van de hulpverlening, met erkenning van de religieuze dimensie van het menszijn.

7. HET ZOEKEN VAN EEN WEG

FUNKTIES VAN PASTORAAT ALS HULPVERLENING

In dit hoofdstuk bewegen we ons in de lijn van het vorige. Opnieuw staat de werkvorm centraal. Gingen we hiervóór uit van het brede terrein van de hulpverlening, waar we het pastoraat in tekenden, nu maken we uitgaande van het pastoraat de tegenbeweging, door de vraag te stellen welke functies pastoraat op het terrein van de hulpverlening kan vervullen. We sluiten ons, zoals we gemotiveerd hebben (2.225), aan bij 'the four basic functions' die door M. Clebsch en Ch. R. Jaekle worden onderscheiden met de begrippen 'healing', 'sustaining', 'guiding' en 'reconciling',¹ hier weergegeven met de werkwoorden *helen*, *bijstaan*, *begeleiden* en *verzoenen*.

Onze omschrijving van pastoraat als hulpverlening omvat geen algemene doelstelling. We hebben de verschillende functies samengevat in de woorden '*het zoeken van een weg*'. Voor we de vier functies beschrijven willen we hier rekenschap van geven.

Het laatste deel van dit hoofdstuk bepaalt ons erbij, dat er pastores nodig zijn om de uiteenlopende functies van pastoraat te vervullen. We gaan na wat er in dit opzicht van een pastor gevraagd wordt en op welke wijze hij zich in dit hulpverlenende werk van een geheel eigen aard kan bekwamen. De praktijk van de pastorale supervisie biedt goede mogelijkheden deze vraag vanuit de begeleiding van konkrete leerprocessen te beantwoorden.

7.1. HET ZOEKEN VAN EEN WEG

In onze omschrijving van 'pastoraat als hulpverlening' is geen doelstelling opgenomen. We spreken van 'het zoeken van een weg', maar geven niet aan waar deze op uitloopt. Dat we hier van hebben afgezien is niet een keuze voor de onduidelijkheid. Want de weg van het evangelie in betrokkenheid op het Rijk Gods, zoals in 4.21 beschreven, is niet voor tweeërlei uitleg vatbaar. Toch houden we het doel bewust open. Dit hangt samen met het feit, dat de weg, die we met de ander gaan, déze weg van het evangelie is. Het is niet ónze weg, maar de weg van de Heer, waar we samen zicht op willen krijgen. Het woord 'weg' zegt voor ons besef voldoende.

¹ W. Clebsch en Ch. R. Jaekle, *Pastoral Care in historical Perspective*, p. 12.

Wanneer we met een enkel woord als b.v. 'vergeving' of 'genezing' het doel bij voorbaat fixeren, leggen we onszelf daarop vast en krijgt de relatie een directief karakter, zoals we zagen bij *E. Thurneysen*, wat ten koste gaat van de wederkerigheid in de relatie en de vrijheid van de gesprekspartner, die beide voorwaarde zijn om iets van het evangelie te kunnen ervaren. Bovendien is de doelstelling van het evangelie niet in één of enkele woorden te vangen. Dit wordt nergens zo duidelijk als in de pastorale relatie, die getypeerd kan worden met het woord 'paraklese'. Kenmerkend voor dit woord is niet het doel dat we stellen, maar het uitgaan van de contingente situatie van het mens-zijn. Daarvan uitgaande moet onderweg duidelijk worden wat voor de betrokkene in zijn situatie evangelie genoemd mag worden. Wie zou dat van tevoren durven uitmaken?

We hadden deze moeilijkheid kunnen omzeilen door, b.v. zoals *M. Josuttis* doet, een meer algemene term als 'bevrijding' te kiezen², waar veel onder vallen kan en die bovendien in het theologische klimaat van onze tijd goed in het gehoor ligt. Op zichzelf is hier niets tegen, maar het is de vraag of hiermee werkelijk iets gezegd is. Voor ons besef weinig, omdat het woord bevrijding gemakkelijk kan worden uitgehold. Verder is het de vraag, of de weg van het evangelie altijd een weg van bevrijding is. Wat betekent dit voor de 'Praxis des Evangeliums' onderweg met de mens in een ondraaglijk lijden? Hier worden zoveel vragen opgeroepen, dat we onwillekeurig moeten denken aan het woord van de profeet: „Want mijn gedachten zijn niet uw gedachten en uw wegen zijn niet mijn wegen, luidt het woord des HEREN.” (Jes. 55,8)

Zo willen we bij het bepalen van het doel van de pastorale relatie om verschillende redenen niet verder gaan dan het aangeven van de weg. Theologisch gezien is dit de weg van het evangelie, agogisch gezien de weg van ontmoeting en gesprek. 'In, mit und unter dieser Begegnung' komt het tot een ontmoeting met God. We spreken daarom van een met de ander, in alle wederkerigheid zoeken van een weg, in het vertrouwen dat die ons ook dan gegeven wordt als we hem niet cadeau krijgen.

7.11 *De weg: theologisch gezien*

We kunnen hier het beste uitgaan van het N.T.-ische begrip 'hodos' en zijn O.T.-ische equivalenten.³ Evenals in onze taal wordt het woord weg in de bijbel in letterlijke en overdrachtelijke betekenis gebruikt. In het O.T. staat het woord voor 'weg en wandel' en niet te vergeten 'de weg van God', die tot uitdrukking komt in de 'Torah'. 'Torah' betekent 'Weisung', aanwijzing, onderwijzing⁴, geleide op de weg. Het mensenleven als geheel kan bezien worden

² *M. Josuttis*, *Praxis des Evangeliums*, p. 109, die spreekt van 'Lebenshilfe mit dem Ziel der Befreiung des Menschen'.

³ TWNT, V, p. 42 e.v., s.v. 'hodos'.

⁴ *Th. C. Vriezen*, *Hoofdpijnen der Theologie van het Oude Testament*, p. 143.

onder het beeld van de weg: de verborgen weg van God met zijn volk (Jes. 40,27) en met de enkeling (Job 3,23). Sterven wordt de weg genoemd, die alle mensen moeten gaan (Job 16,22). In veel gevallen staat het woord voor levenswijze. De weg des Heren is de weg, die een mens heeft te gaan.

In het N.T. vinden we vooral bij de synoptici de letterlijke betekenis, al krijgt de 'weg' van Jezus naar Jeruzalem bij Markus de pregnante betekenis van 'lijdensweg' (Mar. 10,32) en in zijn spoor van 'weg der navolging' (Mar. 10,52) ⁵, de weg waar wij mensen 'van nature' niet aan willen geloven. Bekend is het beeld van de twee wegen (Mat. 7,13 v.) dat Jezus zijn discipelen in de Bergrede voorhoudt. In Joh. 14,6 noemt de Heer zichzelf de weg en tevens de waarheid en het leven. Alleen via Hem vindt de mens een leven dat werkelijk de moeite waard is. „Weg en doel zijn wezenlijk verbonden.” ⁶ In Handelingen worden christenen aangeduid als „zij die van de Weg zijn” (Hand. 9,12; 18,25 v. e.a.). Men kan hier zowel aan de christelijke levenswijze als aan de christelijke gemeenschap denken. De Heer zelf heeft in de weg van het lijden een voorbeeld gegeven, opdat zij in zijn voetstappen zouden treden (1 Petr. 2,21). In de brieven vinden we de overdrachtelijke betekenis in de zin van b.v. 'de weg des vredes', 'de rechte weg', 'de weg der waarheid'. Deze uitdrukkingen zien nu eens op 'de voorzeide leer' dan weer op 'een voorbeeldig leven' van de gemeente. Leer en leven zijn nog niet uit elkaar gegroeid. Dat kan ook niet in de praktijk van het christen zijn, want – om met R. Schippers te spreken –: „De zede is niet alleen weg, zij is ook wandel.” Het beeld van het karrespoor vindt hij daarbij het aardigste: „Daar kan men zien, hoe de wandel de weg maakt.” ⁷ We moeten hierbij bedenken dat de weg van het pastoraat zich niet afspeelt op betonwegen, maar langs zulke karresporen voert.

Volgens J. Firet betekent het O.T.-ische equivalent voor 'didachè' zoveel als 'geleide op de weg'. ⁸ M. Seitz spreekt van 'Seelsorge als Weggeleit' en illustreert dit aan de hand van het verhaal van de Emmaüsgangers (Luc. 24). ⁹ S. Hiltner vergelijkt de pastorale relatie met de weg die de samaritaan in de gelijkenis met zijn gewonde weggenoot aflegt: „The good Samaritan binding up wounds, is healing. Giving a cup of water, he is sustaining. Taking the injured man to the hospital is guiding. Alle three aspects are dominantly of a shepherding character.” ¹⁰ Deze drie motieven vinden we samen met dat van 'reconciling' in bijbelse omschrijvingen van het begrip weg terug: de weg des heils ('healing'), de verborgen weg ('sustaining'), de levensweg ('guiding') en de weg des vredes ('reconciling').

⁵ R. Schippers, Jezus Christus in het historisch onderzoek, p. 157 e.v.

⁶ E. L. Smelik, De weg van het Woord, p. 211.

⁷ R. Schippers, De Gereformeerde zede, p. 9 v.

⁸ J. Firet, Het agogisch moment, p. 72 e.v.

⁹ M. Seitz, in: Mut zur Seelsorge, p. 70.

¹⁰ S. Hiltner, Preface to Pastoral Theology, p. 147.

7.12 De weg: agogisch gezien

Het zoeken van een weg voltrekt zich agogisch gezien via ontmoeting en ervaring (4.22) in de weg van een *relatie*, waarin de *communicatie* door middel van het gesproken woord als 'Sprachgeschehen' een belangrijke plaats inneemt. In het pastoraal optreden komt het hier voor alles aan op een goede *grondhouding*.¹¹ Deze wordt door J. Firet uitgewerkt met behulp van de begrippen 'receptiviteit', 'discretie' en 'creativiteit'.¹² (2.134) C. R. Rogers gebruikt hiervoor de termen 'empathy', 'congruence' en 'unconditional positive regard' (2.122). De eerste twee begrippen van beide auteurs vertonen een zekere overeenstemming, die op noemer kan worden gebracht van de polariteit 'nabijheid-distantie'. Een goede houding vraagt, dat de pastor enerzijds bereid is zich helemaal in te leven in de situatie van zijn gesprekspartner, maar anderzijds tegelijk 'ander' voor hem kan blijven, omdat hij hem alleen op deze wijze kan helpen. Bij Rogers komt daarbij het onvoorwaardelijk aanvaarden van de ander zoals hij is. De ander is evenmin gebaat bij onze goedkeuring als bij onze afkeuring. Firet drukt dit element uit in het begrip 'zakelijkheid' als hij spreekt van een 'zakelijk functioneren' in zuivere receptiviteit, zuivere discretie en creativiteit.¹³ Zakelijk wil zoveel zeggen als 'ter zake' zijnde. Het is een grondhouding, die gekenmerkt wordt door openheid, waarin we ons toekeren naar de ander.¹⁴ Wat Firet onder creativiteit verstaat noemt Rogers elders 'openness to experience: extensionality'.¹⁵ Daarin gaat het om een openstaan voor werkelijke nieuwe ervaringen. Deze creativiteit groeit in relatie met anderen. Zo wordt er onderweg iets nieuws geboren. Wie het doel van de relatie bij voorbaat vastlegt, kan niet meer voor verrassingen geplaagd worden. Hij weet al hoe de ander is. Hij weet al waar het op uitdraait. Hij wil zich niet meer door een 'nieuwe stem' van de kant van de ander, van Gods kant of vanuit zijn eigen ervaringswereld laten gezeggen. Dit is de dood voor elke relatie. Daarom kunnen we niet in algemene zin onderscheiden tussen weg en doel.

Een *methode* van gespreksvoering (in de zin van 'met-hodos') is ondergeschikt aan deze grondhouding, waarmee niet gezegd is dat methoden onbelangrijk zijn. Wie zich iets van deze houding eigen heeft kunnen maken, krijgt behoefte zijn kunnen via 'skill-training' verder uit te bouwen.

Dat het om een houding gaat waarin het theologisch en het agogisch moment ten nauwste verbonden zijn, laat zich illustreren aan een citaat van D. Bonhoeffer, wanneer hij spreekt over de dienst van het luisteren: „Der erste Dienst, den einer dem andern in der Gemeinschaft schuldet, besteht darin, dass er ihn anhört. Wie die Liebe zu Gott damit beginnt, dass wir sein Wort

¹¹ Firet, a.w., p. 315 e.v.

¹² Firet, a.w., p. 274 e.v.

¹³ Firet, a.w., p. 270 e.v.

¹⁴ Firet, a.w., p. 271.

¹⁵ C. R. Rogers, *Toward a Theory of Creativity*, p. 75.

hören, so ist es der Anfang der Liebe zum Bruder, dass wir lernen, auf ihn zu hören. Es ist Gottes Liebe zu uns, dass er uns nicht nur sein Wort gibt, sondern uns auch sein Ohr leiht. So ist es sein Werk, das wir an unserem Bruder tun, wenn wir lernen, ihm zuzuhören. Christen, besonders Prediger, meinen so oft, sie müssen immer, wenn sie mit andern Menschen zusammen sind, etwas 'bieten', das sei ihr einziger Dienst. Sie vergessen, dass Zuhören ein grösserer Dienst sein kann als Reden. Viele Menschen suchen ein Ohr, das ihnen zuhört, und sie finden es unter den Christen nicht, weil diese auch dort reden, wo sie hören sollten. Wer aber seinem Bruder nicht mehr zuhören kann, der wird auch bald Gott nicht mehr zuhören, sondern er wird vor Gott immer nur reden. (...) Wer nicht lange und geduldig zuhören kann, der wird am Andern immer vorbeireden und es selbst schliesslich gar nicht mehr merken. Wer meint, seine Zeit sei zu kostbar, als dass er sie mit Zuhören verbringen dürfte, der wird nie wirklich Zeit haben für Gott und den Bruder, sondern nur immer für sich selbst, für seine eigenen Worte und Pläne." ¹⁶

Tegen deze achtergrond is het niet verwonderlijk, dat er behalve literatuur over gespreksvoering ook van filosofische, psychologische, sociologische en theologische zijde studies verschijnen die zich met een doordenken van de tussenmenselijke *communicatie* bezig houden. Van filosofische zijde denken we aan het ontmoetingsdenken in de lijn van *M. Buber* en *E. Levinas* (3.12; 4.22). Van psychologische zijde aan een geesteswetenschappelijke benadering van het gesprek in de lijn van de existentiële filosofie door *B. J. Kouwer*; van sociologische zijde aan de theorie van het symbolisch interactionisme, zoals beschreven door *A. C. Zijdeveld* ¹⁷. Een gedragswetenschappelijke benadering legt sterk de nadruk op de pragmatische effecten van de communicatie, waarbij gestoord gedrag benaderd wordt als voortvloeiend uit communicatiemoeilijkheden. ¹⁸ Al eerder noemden we de betekenis van de taal, waarop vanuit de taalfilosofie met het oog op de communicatie de nadruk wordt gelegd, en de studie van *H. Kraemer*, terwijl goede literatuur-overzichten op het terrein van de communicatie worden geboden door *C. Trimp*. ¹⁹

Voor de *praktijk* van het pastorale gesprek is zowel de psychoanalytische als de rogeriaanse benadering van belang. Een goed voorbeeld van de eerste vinden we in een handleiding van *H. Musaph* ²⁰, evenals bij *H. J. Thilo*, die zich in veel opzichten bij hem aansluit. ²¹ Een praktische inleiding in de rogeriaanse wijze van gespreksvoering wordt geboden door *A. Benjamin* en

¹⁶ *D. Bonhoeffer*, *Gemeinsames Leben*, p. 83 v.

¹⁷ *B. J. Kouwer*, *Existentiële psychologie, grondslagen van het psychologisch gesprek*; *A. C. Zijdeveld*, *De theorie van het symbolisch interactionisme*.

¹⁸ *P. Watzlawick* e.a., *Pragmatics of human communication*.

¹⁹ *J. Scharfenberg*, *Seelsorge als Gespräch*; *H. Kraemer*, *Communicatie, een tijdsvraag*; *C. Trimp*, *Communicatie en ambtelijke dienst*.

²⁰ *H. Musaph*, *Het gesprek*.

²¹ *H. J. Thilo*, *Beratende Seelsorge; Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*.

L. M. Brammer²² en beknopter door P. B. Bierkens.²³ Met het oog op het pastoraat noemen we hier vooral de handleiding van C. H. Lindijer.²⁴ Daarnaast vinden we uiteraard veel aanwijzingen in de in 2.1. vermelde pastorale literatuur.

7.2. FUNKTIES VAN PASTORAAT ALS HULPVERLENING

Het begrip functie, zoals dit in afwijking van de omgangstaal in de sociologie gebruikt wordt, staat niet zozeer voor de taak of bedoeling van iets, maar voor het waarneembare gevolg, de objectieve werking. Het gaat niet om wat men met iets beoogt, maar wat het werkelijk doet en uitwerkt.²⁵ Zo verstaan kan pastoraat als hulpverlening uiteenlopende functies hebben (5.4.), die evenwel allemaal zijn onder te brengen in de vierdeling van Clebsch en Jeakle.

We hebben de bespreking van de relatie van pastoraat en psychotherapie aan die van de verschillende functies van pastoraat vooraf laten gaan. Deze relatie valt voor een belangrijk deel onder wat hier genoemd wordt de helende functie van het pastoraat en staat in mindere mate eveneens in verband met de overige drie functies. Dit betekent dat we ons na wat over de therapeutische functie van het pastoraat gezegd is in de rubriek 'helen' in dit opzicht kunnen beperken.

Bij elke rubriek geven we eerst een korte *omschrijving van de functie*. Vervolgens gaan we in op haar bijbelse en *historische achtergronden* (vgl. 2.22; 6.11). Tenslotte gaan we de *aktuele betekenis* na, waarbij we voortbouwen op de in hoofdstuk 5 gegeven pastorale notities.

7.21 Helen

7.211 *Onder de helende functie van het pastoraat verstaan we de mogelijke positieve gevolgen die een pastoraal optreden heeft met betrekking tot de gezondheid en het welzijn van mensen in de ruimste zin van het woord*

Deze functie moet gezien worden tegen de achtergrond van het anthropologisch uitgangspunt van 'de hele mens in zijn relaties' en in het perspectief van het eschatologisch heil in zijn volle aardse betekenis. De pastor, zo zagen we, heeft een met anderen gemeenschappelijke en tevens een eigen taak op het terrein van de geestelijke gezondheid, verstaan als 'een staat van volledig fysiek, geestelijk en sociaal welbevinden'. (6.131)

Spreken van 'de helende functie' van het pastoraat kan volgens H. Faber

²² A. Benjamin, Het helpende gesprek. L. M. Brammer, Het helpende contact; vormen en functie.

²³ P. B. Bierkens, Woord en communicatie; gespreksvoering in theorie en praktijk.

²⁴ C. H. Lindijer, In levenden lijve.

²⁵ G. Dekker, De mens en zijn godsdienst, p. 19; H. en W. Goddijn, Sociologie van kerk en godsdienst, p. 49; A. A. van Doorn en C. J. Lammers, Moderne sociologie, p. 141. Als regel gebruiken we het begrip functie in deze betekenis.

misverstanden oproepen, omdat men daarmee de indruk wekt dat men de scheiding van arts en priester, die zich in de loop der geschiedenis voltrokken heeft, terug wil draaien. Hij denkt hierbij met name aan kringen van gebedsgenezing²⁶. Wij menen dat de gegeven omschrijving hiertoe geen aanleiding geeft en willen in het vervolg het legitieme moment aanwijzen in de nadruk die van charismatische zijde op de dienst der genezing wordt gelegd.

Clebsch en Jaekle drukken zich als volgt uit: „Healing is a pastoral function that aims to overcome some impairment by restoring a person to wholeness and by leading him to advance beyond his previous condition.”²⁷ *S. Hiltner* stelt: „Healing means becoming whole.”²⁸ We herinneren in dit verband aan de graden van diepte in het begrip gezondheid, waar *Fortmann* over spreekt. We zagen dat communicatie wezenlijk is voor geestelijke gezondheid. Liever dan met begrippen als evenwicht en adaptatie²⁹, zouden wij gezondheid willen benaderen vanuit het begrip integratie, dat ziet op de mens in zijn ontwikkeling. *B. Lievegoed* spreekt van „het met een hogere graad van complexiteit en op een hoger niveau functioneren van het gehele organisme.”³⁰

7.212 De helende functie van het pastoraat heeft een eeuwenlange *geschiedenis*, die teruggaat op het werk van Jezus, dat in woord en daad, vergeving en genezing, gericht was op het Rijk Gods. Zijn genezingswerk wordt omschreven met de werkwoorden: 'iaomai', waarin de verbinding ligt met de medische wereld van zijn tijd (6.111); 'therapeuō' (6.231) dat de profane betekenis heeft van dienen en 'sōizō' (4.213), dat de genezing van een mens plaatst in het raam van het bevrijdend handelen van God. Vandaar dat het lijkt of Jezus zijn genezingswerk bij voorkeur op sabbat verricht. De latijnse equivalenten 'curare' en 'sanare' leggen resp. nadruk op de zorg voor en de gerichtheid op de hele mens. Het genezingswerk van Jezus heeft betrekking op twee soorten 'ziekten', lichamelijke gebreken en boze geesten. Vergeving en genezing zijn veelal op elkaar betrokken. Wij zijn geneigd prediking en genezing, in de zin van woord en daad (4.123; 4.214) te zien als twee kanten van Jezus' werk, zonder het een aan het ander ondergeschikt te willen maken, juist omdat 'wonderen' te beschouwen zijn „als messiaanse heilsdaden van een eschatologisch karakter”.³¹ *H. Ridderbos* schrijft dit onder het hoofd 'het wonder als teken', maar gebruikt vervolgens woorden als 'incidenteel' en 'tijdelijk' en benadrukt dat wonderen telkens weer op de achtergrond treden in vergelijking tot de prediking. „Zij hebben geen doel in zichzelf, dienen enkel

²⁶ *H. Faber*, *Profiel van een bedelaar*, p. 23.

²⁷ *Clebsch en Jaekle*, a.w., p. 33.

²⁸ *S. Hiltner*, *Preface*, p. 89.

²⁹ *B.v. M. Zeegers*, *Doel en middelen van de geestelijke gezondheidszorg*, in: *Min. jg. 4*, p. 136 v.

³⁰ *B. Lievegoed*, *De levensloop van de mens*, p. 19.

³¹ *H. Ridderbos*, *De komst van het koninkrijk*, p. 112.

als bewijs van zijn macht.”³² Wij vragen ons af, of hier niet geminimaliseerd wordt vanuit ónze verlegenheid, temeer omdat de auteur vervolgens laat zien dat het geloof van de mensen medeconstitutief is voor het stellen van tekenen. Nu de verzoening geschied is en het Koninkrijk Gods gekomen is, moet het geloof zich er eerder over verbazen wanneer er geen tekenen geschieden, aldus *G. C. Berkouwer* en *J. L. Koole*.³³ Bovendien mag het ‘tekenkarakter van het woord’ evenmin onderschat worden. Ook daarin beseffen we immers hoezeer het geloof leeft van beloften en daarin het karakter krijgt van hoop.

Terecht rekent *K. J. Kraan* de dienst der genezing dan ook tot de blijvende opdrachten van de kerk. In de loop van de geschiedenis is o.a. door Calvijn onderscheid gemaakt tussen bijzondere gaven, die in de nieuwtestamentische tijd aan de kerk gegeven werden, opdat „de leer van het evangelie in het begin niet zonder bewijs zou zijn” en blijvende gaven die de kerk door de eeuwen heen vergezellen.³⁴ Dezelfde onderscheiding treffen we aan bij de ambten (8.211). Zo wordt de dienst der genezing, waar de kerk in de loop van haar geschiedenis steeds minder raad mee wist, ingedeeld bij de bijzondere gaven van de begintijd. Ook als we oog hebben voor de eigen taak van de medische wetenschap, zowel als vrucht van voortgaande secularisatie als van het voortgaande werk van de Geest, blijft dit min of meer een verlegenheidsoplossing, waarmee ziekte en gezondheid worden uitgeleverd aan een eenzijdig medisch model van hulpverlening.

In de negentiende eeuw heeft *J. C. Blumhardt* (6.113) de kerk opnieuw bepaald bij haar oerchristelijke spiritualiteit, verwoord in het ‘Jesus ist Sieger’. Het geloof in de opgestane Heer roept mensen op zich niet neer te leggen bij ziekte en lijden om hen heen. Deze opstandigheid heeft alles te maken met de opstanding van Christus aldus *H. Berkhof*: „De opwekking maakt ons opgewekt, de opstanding opstandig.”³⁵ In de loop van de eeuwen is hier een andere spiritualiteit voor in de plaats gekomen, die staat in het teken van de berusting en achteraf gelegitimeerd wordt vanuit het lijden en de navolging van Christus. Kraan toont aan dat berusting een heidens woord is en dat vervanging hiervan door aanvaarding het er niet veel beter op maakt.³⁶ Deze veranderde spiritualiteit heeft o.a. via de Heidelbergse Catechismus (zondag 10) grote invloed gekregen. Daar worden lichamelijke omstandigheden als ‘gezondheid en ziekte’ op één lijn geplaatst met sociale omstandigheden als ‘rijkdom en armoede’ en natuurverschijnselen als ‘regen en droogte’. Het zijn allemaal zaken die uit Gods vaderlijke hand ons toekomen. Dat dit met rijkdom en armoede wat anders ligt zijn we inmiddels via de aandacht voor het sociale

³² *Ridderbos*, a.w., p. 113.

³³ *G. C. Berkouwer*, De voorzienigheid Gods, p. 255; *J. L. Koole*, De boodschap der genezing, p. 125.

³⁴ *K. J. Kraan*, Opdat u genezing ontvangt, p. 15, 476.

³⁵ *H. Berkhof*, Christelijk geloof, p. 331.

³⁶ *Kraan*, a.w., p. 214 e.v.

vraagstuk een beetje op het spoor gekomen. Met gezondheid en ziekte hebben we – ondanks het boek Job – meer moeite gehad. In de z.g. 'Ziekentroost', tot voor kort achter in elk protestants kerkboek te vinden, wordt de zieke louter gezien als stervende. In de tijd van het ontstaan van dit geschrift, gekenmerkt door epidemieën en een gebrekkige gezondheidszorg, is dit niet zo vreemd, maar bijbels gezien is het onaanvaardbaar. Kraan permitteert zich in dit verband uitdrukkingen als 'opium in het reformatorisch kerkboek' en 'onbijbels gewouwel'.³⁷

Waar komt die veranderde spiritualiteit vandaan? Kraan laat zien hoe in de vroege middeleeuwen de charismata op de achtergrond raken.³⁸ Paus Gregorius de Grote (590-604), schrijver van de 'Regula pastoralis' (6.221), die deze ontwikkeling persoonlijk betreurt, heeft niettemin van de nood een deugd willen maken door aan het ziek-zijn van de gelovigen vanuit het lijden van Christus een nieuwe zin te geven. Van de zieken wordt geduld gevraagd, ziende op hun Heer die zoveel meer heeft geleden. Hiertegen moet worden ingebracht dat het werkwoord 'paschō', lijden, slechts eenmaal voorkomt in verband met ziekte³⁹ en dat 'het opnemen van een kruis' altijd ziet op een vrije keuze, een vrijwillige daad, wat bij ziekte allerminst het geval is.⁴⁰ In de twaalfde eeuw heeft volgens Kraan 'de grote wending' plaats. Dan wordt de zalving met olie, als sacrament voor de zieken, niet meer gezien als middel tot genezing, maar als voorbereiding op de dood. De genezing valt weg achter de vergeving.⁴¹ Zo kan de geschiedenis onze ogen openen voor de noodzaak van een andere verwerking van ziekte, lijden en dood dan de traditionele, wat van grote betekenis is voor het pastoraat aan zieken.

7.213 Wanneer we ons beraden op *de belende functie van het pastoraat* in onze tijd hebben we meer moeite met Kraan, die de dienst der genezing vooral verbindt met gebed, handoplegging en zalving, waardoor de wonderen waar we in de bijbel van lezen zich zouden herhalen. We vragen hier met J. Scharfenberg of zo de historische *ontwikkeling* wordt rechtgedaan.⁴² Lijkt dit alles niet meer op 'imiteren' dan op 'navolgen', als 'leerjongeren'⁴³ van Christus? In deze navolging zullen we ook de ontwikkeling van de medische wetenschap dankbaar mogen aanvaarden door de middelen tot genezing, waarvan Jezus gebruik maakte, niet kanoniek te verklaren. Tegenover geest-uitdrijving, zalving en handoplegging toen, staan nu medicamenten, medische

³⁷ Kraan, a.w., p. 478.

³⁸ Kraan, a.w., p. 464 e.v.

³⁹ TWNT V, p. 910 e.v., s.v. 'paschō'.

⁴⁰ Kraan, a.w., p. 64. De term 'het opnemen van het kruis' stamt uit het klassieke doopformulier.

⁴¹ Kraan, a.w., p. 466 e.v.

⁴² Scharfenberg, a.w., p. 24 (vgl. 6.211).

⁴³ Nederlandse Geloofsbelijdenis, art. 13.

behandelingen en psychotherapie. Daarin erkennen we het voortgaande werk van de Geest in het overwinnen van het lijden. Maar ook des te meer worden we hierdoor gesterkt in een geesteshouding die zich niet langer bij het lijden kan neerleggen.

M. Josuttis ziet de nadruk, die gelegd wordt op 'Wunderheilungen' als een verkeerd verstaan van het geloof. „Wer die Möglichkeit einer Wunderheilung aus Glauben im 20. Jahrhundert behauptet, sieht im Glauben die Transzendierung methodisch gesicherter Möglichkeiten. Für ihn wird der Glaube dort fassbar, wo er den Bereich menschlichen Vermögens verlässt und sich auf aussergewöhnliche Weise bemerkbar macht.”⁴⁴

Wij kunnen ons aansluiten bij *Clebsch en Jaekle* als zij schrijven: „In spite of renewed interest today in pastoral healing by the laying on of hands, by unction, by prayer and exorcism, and by sacramental ministrations, it must be recognized that all this activity remains isolated from the central understandings of healing that prevail in Western civilization.”⁴⁵

Tegen de achtergrond van ontdekkingen op het gebied van de psychosomatiek⁴⁶, de dieptepsychologie en de helende kracht van de tussenmenselijke communicatie, zien wij de helende functie van het pastoraat zich – zoals beschreven – vooral voltrekken in relatie tot de psychotherapie. Daar begint ook de kritiek op een eenzijdige medische benadering van ziekte en gezondheid (6.231), waar b.v. *K. Barth* aan denkt als hij schrijft: „Das Prinzip: mens sana in corpore sano kann ein höchst kurzsichtiges und brutales Prinzip sein, wenn es nur individuell, wenn es nicht in der Erweiterung verstanden wird: in societate sana.” En: „Wo einer krank ist, da ist es in Wahrheit die ganze Gesellschaft in allen ihren Gliedern.”⁴⁷ Opstandigheid in de lijn van de opstanding van Christus richt zich ook tegen onmenselijke en ziek makende structuren in onze samenleving. Voorkomen is beter dan genezen. Dit ligt in het verlengde van de onderlinge samenhang van personale, relationele en sociaal-culturele factoren. We denken hier ook aan existentiële kwalen als vervreemding en zinloosheid, die de geestelijke gezondheid bedreigen. Niet minder aan de kathartische functie, die de biecht, als zuivering van schuld, de eeuwen door vervuld heeft. Een mens moet op zijn tijd 'zijn hart kunnen uitstorten' (1 Sam. 1,15) voor God. Dat lucht op. Om te spreken met de dichter van Ps. 32: „Toen ik zweeg, kwijnde mijn gebeente weg...” (vs. 3). Het is hem aan te zien! Maar waar de communicatie hersteld wordt opent zich de weg naar gezondheid in haar diepste betekenis.

Wij spreken daarom niet van pastoraat als dienst der genezing, maar van de helende functie van het pastoraat in deze tijd.

⁴⁴ *M. Josuttis*, *Praxis des Evangeliums*, p. 124. Dit verwijt treft niet zozeer Kraan, die het wonder veel genuanceerder benadert, p. 77 e.v.

⁴⁵ *Clebsch en Jaekle*, a.w., p. 42.

⁴⁶ *H. Faber*, *De pastor in het moderne ziekenhuis*, p. 121 e.v.

⁴⁷ *Barth*, KD, a.w., III, 4, p. 413.

7.22 Bijstaan

7.221 *Onder bijstaan verstaan we het aangaan en onderhouden van een relatie met een mens in nood, een mens in zijn lijden, met als mogelijk gevolg, dat hij zich ondersteund en getroost weet op de moeilijke weg, die hij moet gaan*

In veel gevallen is geen verandering of verbetering in de situatie te verwachten. Een pastor kan dan weinig anders doen dan bij de ander zijn, waarbij het ten volle aankomt op de kwaliteit van dat 'bij de ander zijn'. Want hoe kan een mens de nabijheid van God ervaren buiten de nabijheid van een medemens, zijn broeder?

S. Hiltner drukt zich zo uit: „By 'sustaining' is meant that aspect of the shepherding perspective that emphasizes 'standing by'. Unlike healing, in which the total situation is capable of change, sustaining relates to those situations that as total situations cannot be changed or at least cannot be changed at this time.”⁴⁸

Clebsch en Jaekle onderscheiden in het bijstaan een viervoudige taak. De eerste is die van 'preservation', om iemand die een verlies geleden heeft te steunen, opdat hij niet verder wegzakt dan nodig is en het verdriet zo mogelijk binnen grenzen blijft. De volgende taak is 'consolation', troost, in zoverre de ander hiervoor openstaat. De derde taak is 'consolidation', waarbij het gaat om het mobiliseren en hergroeperen van overgebleven krachten om de ander te helpen zijn situatie aan te kunnen. Tenslotte, als vierde taak, 'redemption', wanneer iemand gaat bouwen aan een nieuw levensontwerp om daar op basis van de nieuwe situatie van te maken wat er van te maken is.⁴⁹ Hier treffen ons de parallellen met wat eerder besproken werd als begeleiding van een proces van crisisverwerking.

7.222 De *geschiedenis* van deze functie ligt diep verworteld in het bijbels getuigenis. Daarnaast is een uitgebreide buiten-bijbelse troostliteratuur bekend. De filosoof met name was in de oudheid belast met het 'officium consolandi' ten opzichte van de medemens. Melding wordt gemaakt van de rhetor Antiphon, als een van de troosters die er een 'troostkliniek' op nahielden. Men zou in hem een voorloper van de moderne therapeut kunnen zien.⁵⁰ Naast de filosoof staat de dichter en verder waren er de 'klaagman' en 'klaagvrouw', die we ook in de bijbel tegenkomen. Zij weten een stroom van emoties los te maken, wat met het oog op een verwerkingsproces belangrijk kan zijn. De troostmotieven liggen bij platoonse, stoïcijnse en epikureische filosofen verschillend. Zo stelde de stoa tegenover de 'pathê' (lat. 'cogitationes', aanvechtingen) de 'apatheia'. Monniken kiezen voor de ascese.⁵¹

⁴⁸ Hiltner, a.w., p. 116.

⁴⁹ Clebsch en Jaekle, a.w., p. 43.

⁵⁰ TWNT V, p. 781 s.v. 'parakaleō'. Vgl. met het oog op dit werkwoord: Firet, a.w., p. 93 e.v.; M. H. Bolkestein, Zielszorg in het Nieuwe Testament, p. 86.

⁵¹ TWNT V, ibidem.

De bijbel kent verschillende woorden voor *troosten*. Het O.T.-ische '*nicham*', betekent letterlijk doen opademen in een situatie van druk en benauwdheid.⁵² De vrienden van Job blijven ondanks veel ogenschijnlijk vrome woorden 'jammerlijke vertroosters' (Job 16,2). Troostende woorden gaan gepaard met brood en wijn (Jer. 16,7). Noach, wiens naam door de schrijver van Genesis met '*nicham*' in verband gebracht wordt, sticht na het verloren gaan van de oude wereld een wijngaard. Menselijke troost correleert met de troost van God, wiens beeld zelfs moederlijke trekken kan aannemen. In Jes. 66,13 ontmoeten we een God die als een moeder troost. Zijn troost geldt de enkeling, maar ook het volk (Jes. 40,1). Naast het beeld van de moeder staat in het O.T. dat van de herder (Jes. 40,11).

Het N.T.-ische '*parakalein*' heeft twee betekenissen, 'vermanen' en 'vertroosten', die hierin één zijn dat beide een vorm van 'opbeuren' inhouden. Paulus roept de gemeente op in de weg van de volharding en vertroosting der Schrift de hoop vast te houden (Rom. 15,4). Troost en hoop horen hoe dan ook bij elkaar: Zalig de treurenden, zij zullen vertroost worden (Mat. 5,4). De eenheid van vermanen en vertroosten is geworteld in het evangelie zelf, dat gave en opgave tegelijk is. Bij een ander werkwoord '*paramytheisthai*' ligt de nadruk op vertroosten. „Wer einen Traurigen trösten will, tritt instinktiv nahe an ihn heran, um ihm das Gefühl zu geben: ich bin in meinem Schmerz nicht allein gelassen, und spricht mit ihm freundlich.”⁵³ *Ontvangers* van troost zijn allen die moeite of verdriet hebben, al of niet tot de gemeente behorend: bedroefden (Rom. 12,15), zieken en gevangenen (Mat. 25,36 en 43), weduwen en wezen (Jak. 1,27).⁵⁴ *Troosters* zijn de profeten (1 Kor. 14,3) en de broeders onderling (Filp. 2,1). Daarboven staat de God der vertroosting (Rom. 15,5).⁵⁵ *Motieven* van troost hangen in het N.T. altijd samen met de persoon en het werk van Jezus Christus. „Alle Trostgedanken des NT sind irgendwie am Christus orientiert.”⁵⁶ Het werkwoord '*stêrizein*', dat versterken betekent, heeft anders dan het vorige in veel gevallen God als subject. God is bij machte de gemeente te versterken (Rom. 16,25). „Die Wirkung bzw der Zweck der Festigung ist die Unerschütterlichkeit des christlichen Glaubens trotz zu erdulgender Trübsale.”⁵⁷ Hierbij moet vooral gedacht worden aan verdrukking (1 Tess. 3,2 v.) en kwaad (2 Tess. 3,3). De vooronderstelling is het aangevochten zijn.

Door de eeuwen heen is bijstaan een belangrijke functie geweest. In de oude kerk staat alle bijstaan in afwachting van de nabije parousie.⁵⁸ Slaven worden opgeroepen tot geduld. Weduwen worden aangespoord geen verandering in hun staat aan te brengen. In de tijd dat vervolgingen uitbraken, lag de nadruk

⁵² TWNT V, p. 774 v.

⁵³ TWNT V, p. 817 s.v. '*paramytheomai*'. Vgl. ook *Firet*, a.w., p. 102; *Bolkestein*, a.w., p. 87.

⁵⁴ TWNT V, p. 820.

⁵⁵ TWNT V, p. 821.

⁵⁶ TWNT V, ibidem.

⁵⁷ TWNT VII, p. 656 e.v. '*stêrizō*'. Vgl. ook *Firet*, a.w., p. 105, *Bolkestein*, a.w., p. 87.

⁵⁸ *Clebsch* en *Jeakle*, a.w., p. 15.

op het bijstaan van mensen in hun strijd tegen afval en verloochening van hun geloof. In de tijd van de reformatie ligt het accent op het bijstaan van mensen in hun aanvechtingen, die ze als heel persoonlijke aanvallen van de Boze ervaren. Luther zelf heeft deze strijd gekend en uit eigen ervaring aanwijzingen gegeven om deze te doorstaan. Behalve op de troost, die uitgaat van de omgang met de Schrift heeft hij mensen o.a. gewezen op de betekenis van de muziek, op het contact met de ander dat men moet zoeken liever dan zich in eenzaamheid terug te trekken. Hij heeft ook een handboekje geschreven waarin troostwoorden voor verschillende situaties geordend zijn.⁵⁹ Na hem hebben vele anderen dergelijke geschriften het licht doen zien. De heel persoonlijke strijd van Luther, verwoord in de vraag 'Wie bekomme ich einen gnädigen Gott', weerspiegelt in veel opzichten het levensgevoel van zijn tijd. Zij kan niet losgezien worden van het individualisatieproces als kenmerk van het renaissancistisch tijdperk dat omstreeks 1500 het cultureel klimaat gaat bepalen.⁶⁰ De mens wordt op een nieuwe wijze enkeling. Als 'deze unieke bijzondere mens' komt hij in het middelpunt te staan, maar wordt daarmee tevens temidden van de machten die hem omringen op zichzelf teruggeworpen en overvallen door gevoelens van angst en schuld. C. Aalders noemt het zelf op zoek gaan om een waarachtige geloofwaardigheid te ervaren karakteristiek voor de zestiende-eeuwse mentaliteit. „Ook Luther en zijn ontelbare volgelingen deden immers de sprong in de mondigheid.”⁶¹ Meer dan vroeger krijgt pastoraat het karakter van *persoonlijke* bijstand. Maar de 'geestelijke wereld' is in kaart te brengen: de voorzienigheid van God staat tegenover de aanvechtingen van Satan. De voorzienigheid van zondag 10 van de H.C. gaat uit van zin en samenhang. Wat de mens daarbinnen vooral zoekt is troost.⁶²

De strijd tegen de duivel, die hier ter sprake kwam, brengen *Clebsch en Jaekle* onder bij 'guiding'.⁶³ Voor ons besef hoort dit element evenals andere verwerkingspatronen onder 'sustaining' geplaatst te worden. We kennen dit element vooral uit het dankgebed na de doop volgens het klassieke doopformulier uit de zestiende eeuw, waar gesproken wordt over het „vromelijk tegen de zonde, de duivel en zijn ganse rijk strijden en overwinnen.” „Het is evenals het 'de wereld verzaken' in de onderwijzing een didactische omwerking van de duivelverzaking, die in de vroegchristelijke en middeleeuwse,

⁵⁹ A. Hardeland, *Geschichte der speciellen Seelsorge*, p. 260 e.v. Bedoeld is het geschrift: *Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, uit het jaar 1520.

⁶⁰ F. Boerwinkel, *Einde of nieuw begin*, p. 92 e.v.; vgl. ook K. Runia, *De vraag van Luther*, in: *Vragen van onze tijd*, p. 80 e.v.

⁶¹ C. Aalders, *Spiritualiteit, Geestelijk leven vroeger en nu*, p. 100.

⁶² Vgl. H.C. vr. en antw. 1 en het 'wat troost u' in andere vragen, b.v. zo. 22. De mens tot wie de Heidelberger zich richt is „iemand die zijn eigen leven heeft te leven en zijn eigen dood heeft te sterven”, aldus A. F. N. *Lekkerkerker*, *Gesprekken over de Heidelberger*, p. 165. Dit is geen egoïsme.

⁶³ *Clebsch en Jaekle*, p. 49.

ook Lutherse orden voor de doopbediening voorafgaat aan de eigenlijke doophandeling.' ⁶⁴ In het O.T. dient de voorstelling van satan, die slechts enkele keren voorkomt, ertoe om de gedachte te vermijden, dat God de oorsprong van de zonde zou zijn. In de intertestamentaire periode krijgt deze een groter gewicht als aartsvijand van God. Jezus moet zijn levenswerk primair als strijd met deze boze hebben gezien. Die strijd is door Hem in principe beslist. „Op de christelijke psyche heeft de satansvoorstelling eeuwenlang diep ingewerkt. Daarom valt het te meer op, dat zij in de geloofsleer een marginale en/of geïsoleerde functie heeft gehad.” ⁶⁵ (Luther vormt hier de uitzondering). Berkhof spreekt bewust van de satan als een voorstelling. Bijbelse voorstellingen, die de zonde in buiten- en bovenpersoonlijke categorieën beschrijven, drukken zijns inziens uit, dat de mens geen duivel is, maar dat in de zonde naast de schuld ook de tragiek zit. De mens staat bloot aan een overmacht. Dit is niet het enige. Dat satan als persoon wordt voorgesteld onderstreept tevens met de verleiding de verantwoordelijkheid van de mens. In deze spanning staat de mens.

Met het veranderen van de sociale en culturele situatie en van het levensgevoel van de mens wijzigt ook het karakter van 'bijstaan'. In de tijd van de Aufklärung komt de nadruk vooral te liggen op morele aansporingen. Het piëtisme brengt een golf van verinnerlijking, en een verenging in die zin dat nu niet de gelovige maar zijn vroomheid het volle brandpunt der aandacht wordt. Men kan dit zien als reactie op de terugkeer van onpersoonlijke denkschema's in de orthodoxie, maar volgens C. Aalders mag men ook zeggen „dat de moderne dieptepsychologie zich voor het eerst in de zielkundige theologie van de 'nadere' reformatie begon aan te kondigen. Het zieleleven van de enkele mens werd hier afgetast en tot in zijn donkerste schuilhoeken doorlicht, om er de troost van het evangelie te kunnen brengen.” ⁶⁶

7.223 Het geestelijk klimaat *van onze tijd* wordt (zoals we zagen) enerzijds gekenmerkt door mondigheid en zelfverwerkelijking, door ontplooiing van het individu, anderzijds door twijfel en wanhoop omdat oude zinkaders doorbroken zijn. Lot en tragiek zijn aktuele thema's, ook in de theologie.⁶⁷ Dit stelt aan het bijstaan van mensen nieuwe eisen.

Bijstaan van mensen heeft vooral betrekking op crisisverwerking, lijden en sterven. Daarin (5.21) klinkt door de vraag naar het 'waarom', de vraag naar God. In verwerkingspatronen stuiten we op twee uitersten: Het komt van God of het komt niet van God. Het is de vraag of een van deze uitersten werkelijk troost geeft. We zagen dat het pastoraal van grote be-

⁶⁴ A. F. N. Lekkerkerker, Kanttekeningen bij het hervormde dienstboek, II, p. 77. Het oud-nederlandse 'vromelijk' betekent 'dapper'.

⁶⁵ Berkhof, a.w., p. 212.

⁶⁶ Aalders, a.w., p. 110.

⁶⁷ Vgl. b.v. H. Berkhof, Christelijk geloof, p. 198 e.v.; P. Tillich, The courage to be.

tekenis is dat deze vragen openblijven, wil er een proces van verwerking op gang kunnen komen. Ook theologisch lijkt ons dit de enig mogelijke benadering. We denken aan de spanning van het 'God tegen God' in het boek Job (Job 16). Troost in het lijden en oog in oog met de dood is in laatste zin eschatologisch van aard en berust hierop, dat het lijden van de tegenwoordige wereld niet opweegt tegen de heerlijkheid die over ons geopenbaard zal worden (Rom. 8,18). Dat is geen conclusie die wegloopt uit de feiten, uit een tegen elkaar afwegen van goed en kwaad. Het is een verwoording van geloof en hoop in ontmoeting met Jezus Christus, die dit hoe dan ook waar zal maken. Daarin ligt de legitimering van een spiritualiteit (vgl. ook 7.212), die zich niet neerlegt bij het lijden maar durft staan in de spanning van Rom. 8, van zuchten en bidden, van lijden en opstanding, samen met de ganse creatuur. Deze 'moed om te zijn' vinden we terug in nieuwe theologische publikaties over het lijden, die een sterke pastorale bewogenheid ademen.⁶⁸ J. C. Schreuder noemt het opvallend hoe weinig aan het 'waarom-zonder-antwoord' recht wordt gedaan in het pastoraat, omdat men de weg gaat van de úitvlucht in plaats van de tóevlucht tot God. Dat laatste kan alleen gebeuren in een gelovig realisme dat nooit romantiseert en evenmin de realiteit van het 'nog-niet' relativeert.⁶⁹

Staan in deze spanning kan een mens alleen wanneer hij tegelijk de troost van de nabijheid en zo geborgenheid ervaart, een klimaat waarin het niet bedreigend is wanneer vragen openblijven. We denken hier aan de rol van de kerk als moeder, die zij de eeuwen door heeft vervuld. De kerk heeft twee gezichten, aldus H. Berkhof: „ze is instituut èn gemeenschap, voedingsbodem èn gewas, moeder èn gezin”, waarbij de rooms katholieke gelovige zijn kerk vooral als moeder, als moederkerk, beleefde.⁷⁰ Overigens ontbreekt dit accent evenmin bij Calvijn⁷¹: „dewijl er geen andere toegang is tot het leven, indien zij ons niet in haar schoot ontvangt, baart, ons voedt aan haar borsten...” In de pastorale relatie zullen mensen iets van deze verbondenheid en gemeenschap moeten kunnen ervaren, willen zij hun situatie reëel onder ogen kunnen zien.

Deze vertroostende en moederlijke functie van de kerk is in onze tijd in discrediet gekomen. 'Comfort' en 'challenge'⁷² worden tegen elkaar uitgespeeld. In het theologisch denken is enige tijd alle nadruk gelegd op de mondigheid

⁶⁸ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*; D. Sölle, Leiden; H. Wiersinga, *Verzoening met het lijden?*; C. Klapwijk, *Vreugde en lijden*.

⁶⁹ J. C. Schreuder, *Overwegingen bij een theologie van het pastoraat*, p. 17 e.v.; vgl. G. C. Berkouwer, *De wederkomst van Christus* 1, p. 296.

⁷⁰ Berkhof, a.w., p. 411.

⁷¹ Calvijn, *Institutie* IV, I, ed. Sizoo, dl. III, p. 5 e.v.

⁷² Dit begrippenpaar, aangereikt door het onderzoek van Ch. Glock e.a., *To comfort and to challenge*, is een eigen leven gaan leiden, G. Dekker wijst er daarom op, dat het hun niet gaat om een tegenstelling, maar om een beschrijving en verklaring van de verschillende betrokkenheid van mensen op de kerk. Vgl. zijn: *Gekerkerd geloof*, p. 24 e.v.

van de exodus-gemeente. Hoe legitiem dit ekklesiologisch concept uit missionair oogpunt ook is, het hoeft en mag niet in concurrentie staan met een even legitieme behoefte aan geborgenheid en warmte. Om met *L. Reedijk* te spreken: „Het is mijn vaste overtuiging, dat pas degene die weet wat vertrouwen is, die 'getroost' is, en daardoor bemoedigd, op weg kan gaan, op 'exodus' desnoods. Wie die 'geborgenheid' niet kent durft niet.”⁷³ Door hier recht aan te doen zou veel onnodige polarisatie en verontrusting binnen de kerk voorkomen kunnen worden. Wanneer mensen in een relatie iets gaan ervaren van de 'gemeenschap der heiligen' en daarin van Christus, de gestorven en opgestane Heer, 'zijn schatten en gaven' (H.C. antw. 55), zullen zij de spanning van het 'nog niet' – door strijd en aanvechting heen – als minder uitzichtsloos kunnen ervaren. Van de zijde van de pastor vraagt dit een solidarisering, die boven de helpende relatie uitgaat, n.l. die van de broeder. Of zoals *J. C. Blumhardt* het kort en krachtig gezegd heeft: „Wer zum Trösten berufen ist, der muss auch viel leiden.”⁷⁴

Wat hier vanuit pastoraal-theologisch gezichtspunt, bijbels-dogmatisch en ekklesiologisch doordacht, naarvoren wordt gebracht is in veel opzichten verbonden – hoe zou het anders kunnen – met het levensgevoel van onze tijd en de wijze waarop hieraan door b.v. de psychologie aandacht wordt gegeven. Het gaat in dit alles om oerchristelijke motieven, maar het is niet toevallig dat in onze tijd juist deze motieven de aandacht vragen. Het is niet toevallig dat *J. Moltmann* na zijn boek 'Theologie der Hoffnung' uit de zestiger jaren, in de zeventiger jaren terugkomt met zijn 'Der gekreuzigte Gott'⁷⁵. Wie iets geproefd heeft van de zinloosheid en de waarom-vraag, zoals b.v. treffend verwoord in *A. Camus'* roman 'La peste'⁷⁶, kan niet veel anders over het lijden spreken dan hierboven gebeurde, ook al wordt dit spreken gevuld door de eigen levensovertuiging van de betrokkene. De behoefte aan troost sluit psychologisch gezien aan bij de diepmenselijke behoefte aan 'basic trust', aan intimiteit naast autoriteit, een moeder en een vader. „Behoeft aan troost betekent behoefte aan moeders. Een goede moeder troost. Dat is misschien haar belangrijkste functie. Zij troost door er te zijn, door beschikbaar te zijn, door de warmte van haar nabijheid, door haar lijf, haar strelingen.”⁷⁷ De behoefte aan intimiteit in onze tijd, aan al of niet religieuze groepsvorming, een wegebben van een maatschappijkritische golf, opgevolgd door een golf van verinnerlijking, zijn hier tekenen van. Juist wanneer bepaalde verwerkingspatronen godsdienstig beleefd worden, mag de psychologische zijde niet uit het oog verloren worden. Hoe gezond is een bepaalde spiritualiteit? Lijden eenzijdig beleven als navolging

⁷³ *L. en B. Reedijk*, Troost, p. 28.

⁷⁴ *Schreuder*, a.w., p. 25; *J. C. Blumhardt*, *Ausgewählte Schriften II*, p. 61.

⁷⁵ *Wiersinga*, a.w., p. 16.

⁷⁶ Vgl. ook de analyse van *P. A. van Stempvoort*, *De mens en ik*, p. 99 e.v.

⁷⁷ *Reedijk*, a.w., p. 9.

kan masochistische trekken aannemen⁷⁸. Sterke nadruk op de moederlijke functie van de kerk, kan regressie in religieus opzicht in de hand werken⁷⁹.

7.23 Begeleiden

7.231 *Onder begeleiden verstaan we de geestelijke leiding die mensen geboden wordt, waardoor zij geholpen kunnen worden op grond van hun levensovertuiging hun eigen keuzen te bepalen en beslissingen te nemen en zo te groeien in een zelfstandig geestelijk functioneren.*

Wanneer mensen voor moeilijke beslissingen staan, waaraan religieuze of ethische kanten zitten, doen zij in veel gevallen een beroep op een pastor om hen als 'raadsman' van advies te dienen.

Men kan hier spreken van het agogisch moment *in engere zin* in het pastoraal optreden. 'Geestelijke' leiding en 'zelfstandig geestelijk functioneren' moeten verstaan worden in de zin van de omschrijving van J. Firet⁸⁰.

Volgens S. Hiltner is 'guiding' een 'risky word'. Dit risico ligt naar twee kanten. Enerzijds dat er van de pastor inhoudelijk niets uitgaat, anderzijds dat hij mensen onder druk zet. „A spiritual guide is more than a reflective mirror. But he is not in any sense a director in a way that implies coercion.”⁸¹ Clebsch en Jaekle komen tot deze omschrijving: „Guiding is that function of the ministry of the cure of souls which arrives at some wisdom concerning what one ought to do when he is faced with a difficult problem of choosing between various courses of thought or action.”⁸²

7.232 Ook de *geschiedenis* van deze functie heeft buitenbijbelse wortels. In alle religies ontmoeten we figuren, die worden aangeduid als 'meester', 'rabbi', 'guru', 'wijze' of 'leraar'.⁸³ Zij belichamen een hoger gezag en vertegenwoordigen een instantie die op religieus en ethisch vlak eisen stelt aan een mens. „Wenn auch mit verschiedenem Stellenwert, so trat in wohl allen Religionen mit wachsendem Bewusstsein *das Buch* neben den Meister. Die heilige Überlieferung – auch die der Seelenführung – objektivierte sich in den heiligen Schriften.” In de griekse wereld vinden we de wijsgeer of filosoof, in de joodse wereld de wijze.⁸⁴

Het *Oude Testament* kent een uitgebreide wijsheidsliteratuur, met name in de boeken Spreuken en Prediker.⁸⁵ Wijsheid is gericht op de praktijk van het dagelijks leven. Zij houdt in een 'Klugsein und Kundigsein zum Zweck

⁷⁸ Klapwijk, a.w., p. 87 e.v.; Fortmann, Als ziende, a.w., II, p. 306 v.

⁷⁹ Fortmann, a.w., p. 413 e.v.

⁸⁰ Firet, a.w., p. 236 e.v.

⁸¹ Hiltner, a.w., p. 145.

⁸² Clebsch en Jaekle, a.w., p. 49 v.

⁸³ J. Sudbrack, Geistliche Führung, in: PTheute, p. 475 e.v.

⁸⁴ Sudbrack, a.w., p. 476.

⁸⁵ TWNT VIII, p. 467 e.v., s.v. 'sophia'; J. T. Mc Neill, A History of the Cure of Souls, ch. 1.

praktischer Gestaltung'.⁸⁶ De wijze is ook de rechtvaardige ('saddiq'), de oprechte ('jasar'), degene die weet wanneer hij spreken en luisteren moet. Hij is de in elk opzicht integere mens, die aan de door God gestelde normen voldoet en verstandig optreedt 'in de poort', d.w.z. in de openbare funktie die hij uitoefent. Daar kan men bij hem terecht om raad. In de tijd van de koningen bestond er zoets als 'een stand der wijzen' (Jer. 18,18). Wijsheid is eigenlijk geen goed woord: „Es handelt sich um ein vorsichtiges und überlegtes und daher geschicktes und sachkundiges Vorgehen und Handeln, um sich der Welt zu bemächtigen, die verschiedensten Aufgaben des Lebens und dieses selbst zu meistern.”⁸⁷ In het latere Jodendom wordt wijsheid meer en meer geïdentificeerd met kennis van de wet. De wijze wordt de wetgeleerde, die het leven van de mensen in een tot casuïstiek gevlochten net tracht te vangen. Mensen worden onder een juk gebracht en daarmee kan het woord wijze in de mond van Jezus een negatieve klank krijgen (Mat. 11,25). Toch heeft de mens om de weg van God te vinden 'thora' en 'chokmah' nodig.⁸⁸ 'Chokmah' is meer de reflexie op de 'thora'. Zij speelt in op konkrete situaties, waar de wet niet zozeer directe voorschriften geeft, maar een mens het zelf moet uitzoeken. Dan komt het aan op 'verstand van zaken, kijk op situaties, inzicht in problemen'.⁸⁹ De mens die wijs is kan het leven aan. Hij is de mondige mens, die geen behoefte heeft aan casuïstiek, maar in staat is zijn eigen leven te leiden. Daarbij beseft hij, in onderscheid van de 'dwaze' (Ps. 14,1), dat 'vreze des Heren' (Spr. 1,7) het begin van alle wijsheid is.

In het *Nieuwe Testament* wordt ook Jezus als 'rabbi' aangesproken. Hij werd als leraar erkend, omdat zijn woorden overtuigingskracht hebben. Hij spreekt met 'exousia', d.w.z. met een messiaanse autoriteit, krachtens zijn volmacht maar ook door het geheim van zijn persoon.⁹⁰ Hij, de meester, kan mensen roepen tot navolging en discipelschap. 'Paraklese' in de zin van oproep en vermaning – hier komen we 'paraklein' in de tweede betekenis tegen, als opgave – heeft plaats met een beroep op Hem (Rom. 12,1). In Zijn naam doet de apostel een beroep op mensen. Waar de band tussen vertroosting en vermaning, tussen gave en opgave, tussen 'comfort' en 'challenge' wordt doorsneden, wordt de vermaning wettisch, bindend in plaats van bevrijdend. Dan wordt mensen opnieuw het juk opgelegd, waar de Heer hen van bevrijden wil (Mat. 11,28 v.). Aan het leiding geven en vermanen 'in de geest van Christus' worden niet alleen hoge eisen maar ook grenzen gesteld, want het uiteindelijk oordeel is voorbehouden aan de Heer zelf (1 Kor. 4,5). De apostel wil geen heerschappij voeren over iemands geloof, maar medewerker zijn aan diens blijdschap (2 Kor. 1,24).

⁸⁶ TWNT VII, a.w., p. 476.

⁸⁷ TWNT VII, a.w., ibidem.

⁸⁸ *Firet*, Agogisch moment, a.w., p. 72 e.v.

⁸⁹ *Firet*, a.w., p. 74.

⁹⁰ *Ridderbos*, p. 82 v.

Vanuit deze hoge norm, waaraan 'begeleiding' in de sfeer van de gemeente zou moeten beantwoorden, vallen in de latere geschiedenis der kerk vooral de zwakke plekken op, de donkere schaduwkanten, de dwang en de druk die in naam van het christendom zijn uitgeoefend, de situaties waarin geestelijke leiders het leven van mensen op autoritaire wijze aan banden hebben gelegd. Men kan hierbij denken aan de ontwikkeling van de *casuïstiek*. De grondfout van wat gewoonlijk in negatieve zin onder casuïstiek verstaan wordt is volgens R. Schippers „dat zij de pretentie voert, het gebod bij het geval te brengen.”⁹¹ Dan wordt de grens van autoritatief naar autoritair overschreden. Een afzonderlijk 'geval' (casus) is immers meestal zo gecompliceerd, dat alleen de betrokkene zelf uiteindelijk in alle vrijheid de goede beslissing kan nemen. Dergelijke grensoverschrijdingen vinden we in het N.T. rond de sabbat, want die is er voor de mens en niet omgekeerd (Mk. 2,27) en later in de praktijk van de biecht, de tucht en meer recent 'de gereformeerde zede'. Wanneer mensen van hun godsdienstige opvoeding weinig anders overhouden dan weerzin en wrok of, erger, frustraties en zelfs neurosen, moge duidelijk zijn dat de begeleiding niet aan zijn doel beantwoord heeft. Toch moet men volgens Schippers ook oog hebben voor de positieve betekenis van een goede en gezonde casuïstiek. Dat is iedere dienst die de konkreetheid van het gebod Gods als uitgangspunt heeft. „Voorts kan er een dergelijke casuïstiek zijn in het pastorale en broederlijke advies, wanneer de ambtsdragers, zoals het heet in het bevestigingsformulier der ouderlingen, met raad en troost alle gemene christenen dienen.”⁹²

Begeleiding krijgt vooral vorm in de *biecht* en de kerkelijke *tucht*. Beide gaan terug op de boetepraktijk van de oude kerk en hebben van daaruit een dubbele spits: de *heiliging* van het leven van de gemeente en de *verzoening* in de weg der vergeving, wanneer iemand uit zwakheid in zonde valt. In later tijd ligt in het sacrament van de biecht het accent op het laatste en in de handhaving van de tucht vooral op het eerste. We wijzen op deze samenhang en op het verschil in accent op resp. rechtvaardiging en heiliging en doen hiermee de keuze om de tucht onder 'begeleiden' en de biecht onder 'verzoenen' (de volgende paragraaf) ter sprake te brengen.

Zonder te willen ontkennen dat de *tucht* via de genoemde boetepraktijk bijbelse wortels heeft (Mat. 16,18 e.v.; 18,15 e.v.; 1 Kor. 5), heeft dit schriftberoep in de latere calvinistische tuchtoefening een sterk 'a posteriori'-karakter. M.a.w. de tucht was er eerst. Zij heeft een 'wereldse' achtergrond. Zij is in deze vorm gegroeid uit de strijd om de jurisdictie tussen kerk en staat in de middeleeuwen. In de vrije stadsstaatjes die opkomen in de tijd dat ook de reformatie plaats heeft – het een staat niet los van het ander – komt de macht aan de naar politieke en maatschappelijke bewustwording gegroeide burgerij.

⁹¹ Schippers, a.w., p. 209.

⁹² Schippers, a.w., p. 210.

„Zoals deze in de regering der stad haar plaats opeiste, zo deed ze dat ook in de kerk. In de middeleeuwen geregeerd door bisschoppen en edelen, verlangde zij in de 16e eeuw het zelfbeschikkingsrecht zowel op geestelijk als op wereldlijk gebied.” Aldus *A. van Ginkel*.⁹³ Ook in dit opzicht is de reformatie een 'sprong in de mondigheid', waarbij men 'de emancipatie en de daaruit voortvloeiende secularisering van het leven'⁹⁴ niet schuwt. Het 'renaissancistisch tijdperk' (Boerwinkel) is aangebroken. De nieuwe machten willen niet dat de predikanten, als nieuwe geestelijken, de disciplinaire taak van de bisschop overnemen. Dat zou opnieuw leiden tot clericalé overheersing. „Er moest een orgaan komen dat de jurisdictie kon overnemen van de bisschop en dat tevens tot uitdrukking zou brengen, dat de burgerij zichzelf regeren kon en in staat was te zorgen voor het opzicht over de zeden en de opvoeding van het volk en dat tegelijk de band vasthield met de kerk, de voedingsbodem voor de reformatie der zeden, welke band werd uitgedrukt in het opnemen van de herders der gemeente in het college voor het opzicht.”⁹⁵ Dit orgaan het 'Konsistorium' is in het Geneve van Calvijn in de weg van veel strijd van orgaan van de overheid tot gedeeltelijk kerkelijk orgaan geworden.⁹⁶ Exponent van deze ontwikkeling is de ouderling. „Van zuiver wereldlijke overheidsfunctionaris is hij via allerlei mengvormen als Kirchenpfleger en ouderling-raadslid geworden tot een volwaardige kerkelijke ambtsdrager.”⁹⁷ Volgens van Ginkel is Calvijn zelf zich vermoedelijk van deze verbanden niet bewust geweest. Hij heeft zich inderdaad met een beroep op de christelijke vrijheid fel verzet tegen elke tyrannie van menselijke inzettingen.⁹⁸ Het is de tragiek van met name de calvinistische reformatie dat men op weg naar de vrijheid tevens beheerst werd door de angst voor de vrijheid,⁹⁹ waardoor opnieuw casuïstiek en autoritaire vormen van leiding ontstaan. De ouderling en de tucht zijn o.a. in Nederland geprolongeerd, waarbij de tucht over gemeenteleden langs de juridische weg van het kerkrecht een eigen leven is gaan leiden binnen de kerk en de ouderling en het huisbezoek in de spanning van pastoraat en tucht, van omzien en opzien, terecht gekomen zijn.¹⁰⁰

⁹³ *A. van Ginkel*, De ouderling, p. 142 v.

⁹⁴ *Aalders*, a.w., p. 100.

⁹⁵ *Van Ginkel*, a.w., p. 143. Verder over de tucht: *J. Plomp*, De kerkelijke tucht bij Calvijn; *R. Ley*, Kirchenzucht bei Zwingli.

⁹⁶ Hierin mag ook gezien worden een herleven van de theocratische gedachte „In andere omstandigheden dan bijvoorbeeld in Geneve kan de scheiding tussen overheid en kerk volledig tot stand komen”, *Van Ginkel*, p. 143.

⁹⁷ *Van Ginkel*, a.w., ibidem.

⁹⁸ Vgl. b.v. *Institutie IV, X en XI*, ed. *Sizoo*, dl. III, p. 196 e.v.

⁹⁹ Het is deze kant die, weliswaar eenzijdig, belicht wordt in: *E. Fromm*, *Escape from Freedom*.

¹⁰⁰ Om iets te proeven van de sfeer van het huisbezoek, zoals dit hier en daar nog plaats vindt, leze men - tussen de regels door! - het verhaal 'Ouderlingenbezoek' in de verhalenbundel van *Martin Hart*, *Het vrome volk*.

In de 'Ordonnances ecclésiastiques' van resp. 1541 en 1561 is in Geneve het (jaarlijkse) huisbezoek geregeld. De stad is hiervoor in wijken verdeeld. Tucht en huisbezoek zijn verbonden met de z.g. voorbereiding op het avondmaal ¹⁰¹. *Hardeland* stelt: „Die Seelsorge und die Kirchengucht laufen sosehr zusammen, dass 'disciplina' der umfassende Name werden könne.” ¹⁰² Bij alle kritiek op de tucht mag niet vergeten worden het karakter van de tucht zoals verwoord in art. LXXI van de Dordtse K.O.: „Gelijkerwijs de Christelijke straf geestelijk is, en niemand van het burgerlijk gericht of straf der Overheid bevrijdt, also worden ook, benevens de burgerlijke straf, de kerkelijke censuren noodzakelijk vereist, om de zondaar met de Kerk en zijn naaste te verzoenen, en de ergernis uit de gemeente van Christus weg te nemen.” ¹⁰³ Het doel is verzoening. Tegelijk lezen we in dit artikel het problematisch karakter van de tucht. *W. Jentsch* drukt het laatste zo uit: „Der Genfer Reformator dachte hoch vom Gesetz, wahrscheinlich zu hoch.” ¹⁰⁴ Dit brengt ons bij de andere benadering van Luther.

Luther staat gezien zijn eigen levensgeschiedenis ambivalent tegenover de tucht. Wanneer de correctio fraterna ontbreekt, valt de basis voor verdere maatregelen weg. Dat wil niet zeggen dat hij geen oog heeft voor de betekenis van de leidinggevende en opvoedende taak van de kerk, integendeel. Niet het huisbezoek echter maar 'die Hauserziehung' neemt in zijn denken een belangrijke plaats in. De ouders zijn 'eine Art Obrigkeit im Kleinen' ¹⁰⁵ Zij hebben een dubbele functie, een wereldlijk en een geestelijk 'regiment'. Om daar de verantwoordelijkheid te kunnen leggen is onderricht nodig: „Luther hat seiner Kirche ein besseres Mittel als das der Repression an die Hand gegeben: die Volksbildung durch die Schule.” ¹⁰⁶ In dit alles speelt mee Luthers grote gevoeligheid op het punt van de onderscheiding van wet en evangelie, vanuit het centrale gegeven van de rechtvaardiging door het geloof en niet op grond van werken.¹⁰⁷ Maar Luther heeft met Calvijn gemeen een grote aandacht voor het pedagogisch aspect in het kerkelijk handelen. Hier liggen ook de verbanden van pastoraat en catechese.

De spanning van pastoraat en tucht vinden we ook in de recente pastoraal-theologische literatuur. In de lutherse traditie maakt *H. Asmussen* onderscheid tussen 'Seelsorge' n.l. als 'Verkündigung des Wortes Gottes' en 'Seelenführung' n.l. als 'Erziehung der Gemeinde'. Zij verhouden zich tot elkaar als 'Evangelium und Gesetz'. Hoewel het laatste pastoraal belangrijk is en alle aandacht verdient, blijft het 'ein dem Pastor fremdes Werk'.¹⁰⁸ In de traditie van het calvinisme maakt *G. Brillenburg Wurth* onderscheid tussen tucht als een specifiek koninklijke en pastoraat als een priesterlijke functie van het

¹⁰¹ *A. F. N. Lekkerkerker*, Kanttekeningen bij het hervormde dienstboek, III, p. 153.

¹⁰² *Hardeland*, a.w., p. 272.

¹⁰³ *J. Jansen*, Korte verklaring van de kerkorde, p. 302.

¹⁰⁴ *Jentsch*, a.w., p. 150.

¹⁰⁵ *W. Jentsch*, Handbuch der Jugendseelsorge I, p. 135.

¹⁰⁶ *Hardeland*, a.w., p. 255.

¹⁰⁷ *Jentsch*, a.w., II, p. 254 e.v.; Evangelischer Erwachsenen Katechismus, p. 424 e.v.

¹⁰⁸ *H. Asmussen*, Die Seelsorge, p. 15, 43 en 70.

ambt. (Op de achtergrond staat Calvijns leer van de 'munus triplex', het drievoudig ambt.) Hier mag niet gescheiden worden wat God vanuit Christus heeft samengevoegd, maar toch geldt: „De tucht heeft een ander doel dan de zielszorg.”¹⁰⁹ In zijn 'Lehre' kan E. Thurneysen pastoraat omschrijven als „ein Akt der Heiligung und der Zucht”. Daarin wil hij vooral de verbondenheid van geloof en leven vasthouden. „Um dieses Zusammenhanges zwischen Worte Gottes und dem Leben der Menschen willen also errichtet die Kirche ihre seelsorgerliche Zucht.”¹¹⁰ Hij wil evenwel niets weten van tuchtmaatregelen, omdat het onmogelijk is dat „neben die Aktion von Wort und Sakrament noch eine weitere Aktion gestellt werden soll.” Tucht mag niet tot een 'ongeestelijk' ingrijpen leiden. Dan heeft een grensoverschrijding plaats¹¹¹. Ook de lutheraan W. Trillhaas besteedt veel aandacht aan de tucht, maar maatregelen worden door hem met grote omzichtigheid omgeven.¹¹²

7.233 Niet alleen vanuit de gewijzigde omstandigheden en een andere visie op opvoeding, maar in de eerste plaats vanuit het evangelie zelf, als boodschap van bevrijding, vraagt de 'begeleiding' van mensen via het pastoraat *in onze tijd* een andere benadering. Daarbij is het zeker niet zo dat deze functie minder belangrijk geworden is. We hoeven hier slechts te herinneren aan het feit, dat begrippen als 'Lebenshilfe', 'Beratung' en 'Counseling' een pedagogische achtergrond hebben. Daarin komt tot uitdrukking de mondigheid en verantwoordelijkheid van de mens, die in de gemeente als lichaam van Christus een groot goed is (Ef. 4,11 e.v.). De maat is de mannelijke rijpheid, de wasdom der volheid van Christus. In deze zelfde brief lezen we dat de apostel zijn knieën buigt voor de Vader 'naar wie alle vaderschap in de hemelen en op de aarde genoemd is' (Ef. 3,14 v. 'Willibrord-vertaling'). Vader-zijn, in de brede zin van leiding geven, is een weerspiegeling, een analogie, van het vaderschap van God.¹¹³ Hij is de Vader, die zijn zoon alle ruimte en vrijheid geeft (Luc. 15,11 e.v.). Deze moet zelf maar ervaren, dat de zonde niet loont! Terwijl naar de buitenkant alles traditioneel en patriarchaal lijkt, aldus G. van Leeuwen, valt de wederkerigheid op, die tot uitdrukking komt in het woordje 'elkander' (Ef. 5,19 en 21).¹¹⁴ Deze 'evenmenselijke aanspraak'¹¹⁵ is wezenlijk voor alle

¹⁰⁹ G. Brillenburg Wurth, Christelijke zielszorg, p. 103.

¹¹⁰ E. Thurneysen, Lehre, a.w., p. 31.

¹¹² W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen, p. 106 e.v.

¹¹¹ Een dergelijke overschrijding van grenzen ziet Thurneysen in de overgang tussen vr. en antw. 84 en 85 van de H.C. Daar krijgt de tucht een verzelfstandiging. Afgezien daarvan moet al bezwaar gemaakt worden tegen de afhouding van het avondmaal als tuchtmaatregel, p. 37. G. C. Berkouwer deelt de mening van Thurneysen niet. Tucht blijft z.i. onlosmakelijk verbonden met verkondiging en oproep tot bekering, en moet daarom onderscheiden worden van usurpatie en hoogmoed. Vgl. zijn: De kerk II, p. 200.

¹¹³ G. van Leeuwen, Om mens te zijn, p. 22.

¹¹⁴ Van Leeuwen, a.w., p. 23 v.

¹¹⁵ Firet, a.w., p. 203 e.v.

leiding in de zin van 'paraenese', die altijd staat in het teken van de broederschap, 'per mutuum colloquium et consolationem fratrum'.¹¹⁶

Onze tijd vraagt een nieuw type leider, een pastor die broeder kan zijn en daarin in alle openheid de moed heeft om 'Gegenüber' te zijn, d.w.z. te staan voor 'waarden' waaraan de ander groeien kan. Daarin herkennen we de 'wijze', die zijn identiteit en integriteit niet zozeer ontleent aan intellectuele kennis alswel aan ervaring, doorleefde kennis in de bijbelse zin van het woord. Dit is niet de man die alles weet, maar die vertrouwen wekt, luisteren kan en anderen ruimte geeft; tegelijk geloofwaardig is, staat voor wat hij zegt. Alleen wie in dit opzicht als gelovige een eigen identiteit gevonden heeft, kan identifikatiefiguur worden voor anderen. Bij een onderzoek blijkt dat gemeenteleden van hun predikant vooral verwachten, dat hij persoonlijk staat achter wat hij zegt.¹¹⁷ Deze autoriteit, in de zin van authenticiteit, onderscheidt zich van een autoritair optreden, dat zich beroept op 'instanties van buitenaf'.¹¹⁸ Deze leider beseft dat alleen op basis van vertrouwen veranderingen mogelijk zijn.

Voor deze verandering is toerusting van de gemeente via vormen van groeps-pastoraat en volwassenencatechese evenzeer een noodzakelijke voorwaarde¹¹⁹ (vgl. 5.311).

Dat wij de pastorale begeleiding op deze wijze vullen, staat evenmin los van de cultuur waarin we leven. In onze tijd heeft zich misschien niet een gezags-crisis maar toch wel een verschuiving binnen het gezag voltrokken, van formeel naar materieel, van vertikaal naar horizontaal¹²⁰ (vgl. 5.221). We zien dit ook binnen de kerk. Het spreken over het gezag van de overheid 'als diensdijne Gods' (Rom. 13), het gezag van de ouders, het gezag van het ambt vraagt een inhoudelijke vulling. Gezag is zeggenschap, waarbij men werkelijk wat 'te zeggen' moet hebben. Deze democratisering voltrekt zich op allerlei gebied. Gemakkelijk leidt dit tot een omslag van het autoritaire naar het anti-autoritaire. Onze samenleving wordt in het spoor van *A. Mitscherlich* wel getypeerd als 'vaderloos', omdat de vaderfiguur onzichtbaar is geworden. Deze 'Entväterlichung', waarin de mens zich prijsgegeven voelt aan de wereld, kan leiden tot wat hij noemt het 'Kaspar Hauser-Komplex'.¹²¹ Psychologisch gezien heeft een mens evenzeer de autoriteit als de intimiteit, de vader als de moeder, nodig. Wie niet kan groeien aan echte autoriteit vervalt òf in een autoritair optreden of in volstrekte machteloosheid.

¹¹⁶ *Firet*, a.w., p. 99 e.v.; *J. Henkys*, Seelsorge und Bruderschaft. De formule is te vinden in: Art. Smalc. Tertia Pars Art. IV, Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen, I, p. 449.

¹¹⁷ *J. Hendriks* en *A. L. Rijken-Hoevens*, De Kerkdienst, p. 42. Vgl. *Sudbrack*, a.w., p. 484.

¹¹⁸ *J. Weima*, Autoritaire persoonlijkheid en antipapisme, p. 22.

¹¹⁹ *M. Kroeger*, Themenzentrierte Seelsorge, p. 157 e.v.

¹²⁰ *L. M. Thomas*, Gezag en ongezeglijkheid, p. 14.

¹²¹ *A. Mitscherlich*, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, p. 249 e.v.

7.24 Verzoenen

7.241 *Onder verzoenen verstaan we, dat mensen die vervreemd zijn van elkaar, van zichzelf of van God, tot zichzelf komen, aanvaarding en vergeving ervaren en zo in nieuwe relaties leren leven.*

Deze functie staat in het teken van 'de dienst der verzoening' tegen de achtergrond van menselijke zonde en schuld. In onze tijd gaan we daarbij beseffen hoezeer vervreemding tussen mensen samenhangt met tegenstellingen tussen belangengroepen, volken en rassen en dat verzoening daarin niet is 'de weg van de lieve vrede', maar 'de weg des vredes' die innig verbonden is met het doen van gerechtigheid (Ps. 85,11).

S. Hiltner ziet verzoenen niet als een afzonderlijke functie. *Clebsch* en *Jaekle* zien dit gedeeltelijk anders: „This function of the cure of souls stands alongside healing, sustaining, and guiding, but is distinguishable from them both historically and analytically.”¹²² Zij geven deze omschrijving: „The reconciling function seeks to re-establish broken relationships between man and fellow man and between man and God.”¹²³

7.242 De dienst der verzoening, als opdracht voor allen die door Christus gezonden zijn (2 Kor. 5,18 e.v.), ontspringt aan het verzoeningswerk van Christus zelf als antwoord op de zonde van de mens. De kern van de zonde is 'de onbegrijpelijkwijze verbroken geloofsrelatie tot God', de omtrek is de ontwrichting van de drie relaties, waar een mens in staat: de verhouding tot God, tot de naaste en tot de natuur.¹²⁴

De bijbel kent twee woorden voor verzoenen: 'hilaskomai',¹²⁵ het duitse 'sühnen' en 'katallassō', het duitse 'versöhnen'.¹²⁶ Het eerste betekent 'je schuld boeten', het laatste 'zich verzoenen met', of 'de ander met zich verzoenen'. Het eerste komt in het N.T. zelden voor. Het laatste staat in de griekse taal vooral voor de verzoening van echtgenoten. Beide werkwoorden horen bij elkaar: „Het herstel van de gestoorde gemeenschap gaat uit van God. Hij neemt het initiatief tot de katallagē. Maar in het gebeuren van de katallagē geschiedt de hilasmos voor zijn aangezicht. Dit is vooral het geval in de brief aan de Hebreëen, waar Christus als de ware hogepriester de zonden van het volk verzoent 'bij God' (Hebr. 2,17)”.¹²⁷ Deze samenhang zien we in Mat. 5,24: de verzoening met de broeder dient aan de gang naar het altaar vooraf te gaan; in de vijfde bede uit het 'Onze Vader' (Mat. 5,12): 'vergeef

¹²² *Clebsch* en *Jaekle*, a.w., p. 56.

¹²³ *Clebsch* en *Jaekle*, a.w., p. 9.

¹²⁴ *H. Berkhof*, *De mens onderweg*, p. 65 e.v.

¹²⁵ TWNT III, p. 300 e.v., s.v. 'hileōs'; *H. Wiersinga*, *De verzoening in de theologische discussie*, p. 142 e.v.; *De tussenmuur weggebroken*, p. 49.

¹²⁶ TWNT I, p. 252 e.v., s.v. 'allassō', *Wiersinga*, a.w., p. 165 e.v.; *Tussenmuur*, a.w., p. 48 v.

¹²⁷ *Tussenmuur*, a.w., p. 49.

ons... gelijk ook wij vergeven...'; in de gelijkenis van de schuldenaren (Mat. 18,23 e.v.): terwille van de broeder kan God op zijn kwijschelding terugkomen. De relatie tot God en tot de broeder zijn niet van elkaar los te maken. In de loop van de geschiedenis wordt soms eenzijdig een der relaties sterk benadrukt, wat altijd reactie oproept.¹²⁸ De eenheid vinden we wellicht het indrukwekkendst onder woorden gebracht in de gelijkenis van de twee zonen (Luc. 15,11 e.v.). In den vreemde komt de jongste tot zichzelf en tot belijdenis van zijn schuld. Maar in zijn vergevende liefde wil de Vader niet dat hij huurling wordt, hij blijft zoon. Deze vergeving roept het konflikt op tussen de ene broer en de andere. Relaties tussen broeders zijn kennelijk niet op zoveel genade berekend. Daarom moet veel verzoening door het konflikt heen tot stand komen.

De *biecht* gaat terug op de boetepraktijk van de oude kerk, toen de vraag aktueel was of een christen die in zonde was gevallen vergeving kon ontvangen. „But some were inconstant and some lapsed entirely from the christian way. Their failures ware scandalous to the outside world, injurious to the church and ruinous to themselves. Their offenses were against God and the Christian koinonia.”¹²⁹ Was er voor mensen die eens gedoopt waren een weg terug mogelijk? Centrale begrippen waren in dit verband 'metanoia' (berouw, boete, bekering) en 'exhomologesis' (schuldbelijdenis). Ook in de derde eeuw blijft de excommunicatie als boetevorm bestaan.¹³⁰

In de middeleeuwen blijkt er een nieuwe vorm van boete te zijn ontstaan, door J. T. Mc Neill als volgt omschreven: „Instead of being public and unusual, confession and penance had become private, frequent and common to all.”¹³¹ Het Lateraans Concilie van 1215 stelt de jaarlijkse oorbiecht verplicht. Sindsdien heeft zielzorg voor een belangrijk deel plaats in de biechtstoel. Waar komt deze nieuwe vorm van boete vandaan?

De biecht heeft volgens Mc Neill zijn historische oorsprong in een Keltische traditie, waarin zich een discipline van wederzijdse correctie van fouten had ontwikkeld. Via Ierse missionarissen komt dit nieuwe stelsel in de zevende eeuw op het vasteland van Europa terecht. Het wordt uitgewerkt in boeteboeken. Het oudste is dat van Columbanus. Mc Neill geeft een zin uit diens boek, waaruit de gevolgde methode duidelijk wordt: „The talkative person is to be sentenced to silence, the disturber to gentleness, the gluttonous to fasting, the sleepy fellow to watchfulness, the proud to imprisonment, the deserter to expulsion.”¹³² De wijze waarop hier het leven van mensen wordt bijgestuurd is opgebouwd naar analogie van de medische wetenschap in de oudheid en gaat

¹²⁸ Vgl. de alternatieve verzoeningeleer van Wiersinga,, a.w., p. 187 tgo. b.v. zondag 5/6 H.C.; H. Ridderbos, Zijn wij op de verkeerde weg?, p. 57, 63.

¹²⁹ Mc Neill, a.w., p. 88.

¹³⁰ K. Rahner, in: Sacramentum Mundi II, p. 86.

¹³¹ Mc Neill, a.w., p. 112.

¹³² Mc Neill, a.w., p.114.

uit van het principe 'contraria contrariis curantur'. Zo wordt ook in de 'cura animarum' het tegengestelde door het tegengestelde genezen. Met het ontstaan van dergelijke boeteboeken krijgt de casuïstiek zijn kans. „Bezeichnend für die Entwicklung des Beichtes zum Sakrament ist der gesetzliche Zwangscharakter, den die Beichte annimmt, und damit im Zusammenhang die Kasuïstiek, die in der Beichtpraxis zur Anwendung kommt. Der Priester wird zum richterlichen Subjekt eines göttlichen Rechtsganges . . .”¹³³ De reformatoren, Luther en Calvijn, hebben geen bezwaar tegen de biecht als zodanig, wel tegen de biecht-dwang en uitgaande van de elementen 'contritio cordis, confessio oris, satisfactio operum' vooral tegen het derde.¹³⁴ Verder worden belangrijke elementen uit de biechtpraktijk opgenomen in de 'onderwijzing' van het avondmaalsformulier¹³⁵ en de catechese. „Das Beichtexamen des Mittelalters war durch das Glaubensexamen ersetzt. Aus der Priesterfrage, die nach der verborgenen und zu bekennenden Sünde forscht, ist die Theologenfrage geworden, welche die richtig formulierte Glaubenserkenntnis hören will. Das ist beim Heidelberger Katechismus nicht zu bestreiten.”¹³⁶ Ook de 'Vraag-antwoord'-vorm hangt hiermee samen.¹³⁷ Van een echt gesprek is noch in de biecht, noch in het onder-richt sprake. In katholieke kring blijft de biecht van groot belang maar ook aan reformatorische zijde zien we in later tijd regelmatig een opleving, zoals b.v. in de vorige eeuw onder *W. Löbe* en *J. C. Blumhardt*,¹³⁸ waarbij steeds duidelijker wordt de samenhang van het theologisch en psychologisch belang van het schuldbekennen.¹³⁹

Wanneer Berkhof spreekt van een ontwrichting van de relaties tot God, de naaste en de natuur, hebben zich cultureel gezien de laatste eeuw zulke ingrijpende veranderingen op allerlei gebied voorgedaan, dat de problematiek rond schuld en verzoening niet alleen kwantitatief vergroot maar ook kwalitatief in veel opzichten radikaal veranderd is. We denken b.v. aan de industriële revolutie, die in veel opzichten aan overzichtelijke relatiepatronen, waarbinnen mensen tot hun recht konden komen, een einde heeft gemaakt; aan de urbanisatie en technische vooruitgang maar ook aan de anonimiteit en vervreemding in 'de stad van de mens'¹⁴⁰; aan de wanhoop en vertwijfeling als gevolg van twee wereldoorlogen en de vraag naar 'het gelaat van God na Auschwitz'; aan belangentegenstellingen in economisch opzicht tussen rijk en arm, rijke en arme landen; aan de erfenis van het koloniale verleden en de tegenstellingen tussen

¹³³ *Thurneysen, Lehre*, a.w., p. 261.

¹³⁴ *M. J. Arntzen, Biecht en vergeving der zonden*, p. 8, 21.

¹³⁵ *Lekkerkerker, Kanttekeningen*, a.w., III, p. 121.

¹³⁶ *W. Neidhart, Psychologie des Religionsunterrichts* p. 237 v.

¹³⁷ *Neidhart*, a.w., p. 236.

¹³⁸ *P. J. Roscam Abbing, Biecht en absolutie*, p. 17.

¹³⁹ *A. Uleyn, Pastorale psychologie en schuldervaring*, p. 46 e.v.

¹⁴⁰ *H. Cox, The secular City; G. Winter, The New Creation as Metropolis; Boerwinkel*, a.w., p. 17 e.v.

de rassen. Waar verhoudingen tussen mensen en groepen depersonaliseren, is steeds minder sprake van een besef van persoonlijke schuld, wel van collectieve schuld of verbondenheid in het lot.

7.243 Dit alles heeft consequenties voor het pastoraat *in onze tijd*, waarin – zoals we zagen – personale, relationele en sociaal-culturele factoren op elkaar inwerken en dat zo midden in deze werkelijkheid staat. Pastoraat dat zich – gesteld dat dit mogelijk was – aan deze ontwikkelingen zou onttrekken, zou een legitimering inhouden van de bestaande orde en de z.g. 'privatisering'¹⁴¹ der religie in de hand werken. Daar moet vanuit pastoraal gezichtspunt de vraag aan verbonden worden of de tweedeling, die aan deze term ten grondslag ligt, wel recht doet aan de werkelijkheid. Nergens stuit je zo hard op de 'structuren' van onze samenleving als in de privéwereld van mensen, die er het slachtoffer van zijn geworden. In ieder geval bepaalt ons dit bij het thema 'verzoening als verandering'¹⁴² in tegenstelling tot z.g. vormen van verzoening die tegenstellingen met de mantel der liefde bedekken en hooguit zich richten op 'verbetering' van het bestaande.

Toch vraagt pastoraat, dat we ook hier inzetten bij de mens. Wanneer Clebsch en Jaekle zeggen dat deze vierde functie in zekere zin parallel loopt aan de drie vorige, is dit juist. Bij 'bijstaan' zochten we naar een goede relatie met God, bij 'begeleiden' naar een goede relatie met de naaste, bij 'helen' naar een goede relatie van de mens met zichzelf. Toch heeft 'verzoenen' uit christelijk oogpunt zoveel eigens, dat hier van een vierde functie gesproken mag worden.

In relatie van de mens tot God zagen we dat de lijn tussen schuld en onschuld niet zo gemakkelijk te trekken is. Wat b.v. te denken van het schuldgevoel van iemand, die buiten zijn schuld een verkeersongeval met dodelijke afloop heeft veroorzaakt, maar zich niettemin schuldig voelt? Hier komen we niet uit met het onderscheid tussen echt en onecht, want het schuldgevoel is echt. Hier ontdekken we dat tussen een gevoel van persoonlijke schuld en een gevoel onschuldig te zijn, zo iets als een 'ontologisch schuldgevoel' geschoven is (5.231). Wij mensen zijn medeschuldig en medeplichtig aan allerlei waanzinnige ontwikkelingen in onze cultuur. Hier vallen woorden als tragiek en lot, als uitlopers van een nieuwe belevingswereld. Vergeving is vooral een antwoord op persoonlijke schuld, terwijl we in deze situatie een 'zich door God aanvaard weten' zullen moeten ervaren. Dat is verzoening, die niet tekort doet aan de gebrokenheid van het leven.

In de relatie van de mens tot zichzelf stuiten we op existentiële spanningen, die veel weg hebben van het dilemma van Rom. 7,19. Ik kom niet toe aan wat ik zou willen en ervaar dit als een tekort schieten. Hoe kunnen we in dit spanningsveld leven zonder ons in machteloosheid bij de feiten neer te leggen

¹⁴¹ G. Dekker, *Gekerkerd geloof*, p. 14 e.v.

¹⁴² H. Wiersinga, *Verzoening als verandering*, een gegeven voor menselijk handelen.

dan wel stuk te lopen op de weerbarstigheid van de 'structuren'? Kunnen we hierin onszelf aanvaarden, daarin verzoening ervaren waarbij niettemin de pijn voelbaar blijft?

In de relatie tot de ander komen we in aanraking met spanningen in huwelijksrelaties, in de verhouding van ouders en kinderen. In onze cultuur zijn we gevoeliger geworden voor wederkerigheid in relaties. Verzoening betekent dat we elkaar als mensen in iedere relatie de nodige ruimte en vrijheid geven. We ontdekken dat in het omgaan met relaties niet 'zudecken' maar 'aufdecken' de enige weg is om mensen tot elkaar te brengen of te doen beslissen om uit elkaar te gaan. We noemden al de sterke depersonalisering die plaats heeft in de omgang met anderen. De anderen vormen een 'groep', ze zijn 'werkgevers' of 'werknemers', 'blanken' of 'zwarten', het worden partijen die tegenover elkaar komen te staan. Werken aan verzoening wordt dan meewerken aan een proces van politieke en maatschappelijke bewustwording en in die zin aan verandering van de samenleving.¹⁴³ Tegelijk zal pastoraat in zulke situaties inhouden een re-personaliseren omdat het in alle groepen en partijen primair om mensen gaat, met hun eigen verantwoordelijkheid, hun eigen angsten en vragen.

Pastor zijn vraagt in dit alles de nodige creativiteit, waarbij in de literatuur een groeiende aandacht bestaat voor de pastor als 'change agent',¹⁴⁴ iemand die werkelijk kan helpen veranderingen op gang te brengen. Daarbij speelt behalve de vraag naar de geloofwaardigheid ook die naar de wijze, waarop hij zelf met zijn machteloosheid omgaat, een belangrijke rol. *H. Seifert* en *H. J. Clinebell* maken bij betrekking tot de 'change agent' onderscheid tussen drie stijlen van werken, resp. aangeduid met de woorden 'permissive', 'collaborative' en 'coercive', die uitgewerkt kunnen worden in resp. counselen, leren en sociale aktie. De eerste stijl staat iedereen toe zijn eigen behoeften te volgen, wat in het uiterste geval kan leiden tot een 'laissez-faire'; de tweede neemt stimulerend, ondersteunend en informerend met de anderen samen beslissingen, waarbij het aankomt op overtuigingskracht; de derde stelt eigen doelen en kiest daarbij passende middelen, wat tot een directieve en soms nieuwe autoritaire en zelfs totalitaire aanpak kan leiden. Keuzen hangen af van de situatie, waarbij de tweede benadering in het algemeen de voorkeur verdient, hoewel bij counseling de eerste en bij social action de derde meer mogelijkheden kan bieden. Het is duidelijk dat er naar beide kanten grenzen zijn.¹⁴⁵

¹⁴³ *Wiersinga*, a.w., p. 94 e.v.; *A. F. N. Lekkerkerker*, Het evangelie van de verzoening; *J. Verkuyl*, Breek de muren af, e.a. Ook in het herderlijk schrijven van de Gereformeerde Synode, 'Verzoening met God en mensen', ontbreekt dit accent niet, p. 66 e.v. Bij alle waardering voor de inhoud van dit schrijven, moet toch gevraagd worden of het werkelijk een 'herderlijk' schrijven is in die zin, dat het het levensgevoel en de ervaringswereld van mensen, zoals hier getekend, serieus neemt.

¹⁴⁴ *H. Seifert* en *H. J. Clinebell*, *Personal Growth and Social Change*, p. 10 v.; *H. Faber*, Buigen of barsten, gedachten over 'planning of Change'; id., *Profiel van een bedelaar*, p. 100 e.v.

¹⁴⁵ *Seifert* en *Clinebell*, a.w., p. 52 e.v.

7.3. LEREN VOOR PASTOR

Het met de ander 'zoeken van een weg', met zijn theologische en agogische implicaties, vanuit de verschillende functies die pastoraat als hulpverlening kan vervullen, vraagt het een en ander van de pastor als persoon en als helper.

Hij zal zich een bepaalde *grondhouding* moeten eigen maken en hij zal de praktijk van het pastorale gesprek moeten kunnen beheersen. Hij dient goed op de hoogte te zijn van elementaire therapeutische mogelijkheden en middelen. Vanuit een doorleefde spiritualiteit moet hij voor anderen een trooster kunnen zijn. Het nieuwe type leiderschap, waarover we spraken, vraagt de wijsheid die overtuigend werkt zonder mensen onmondig te maken. Als bemiddelaar in relaties en als 'change agent' moet hij op allerlei gebied veranderingen kunnen helpen induceren. Dit zijn de voornaamste eisen, die we hiervoor op het spoor kwamen. De vraag is: Hoe leer je dat?

Voor we in het volgende hoofdstuk uitvoeriger op het ambt en beroep van pastor ingaan, willen we deze vraag hier voorlopig beantwoorden door aandacht te schenken aan het 'leren aan ervaring en supervisie' dat naast het verwerven van kennis en inzicht in bijbelse, dogmatische en ethische vragen, in de theologische opleiding en in vormen van post-academische bijscholing een ruime aandacht vraagt. Het model van de Klinische Pastorale Vorming¹⁴⁶ heeft via trainingen voor pastores hieraan een belangrijke bijdrage geleverd. Dit geldt in niet mindere mate van de opleiding van pastorale supervisoren. Voor een overzicht van deze activiteiten verwijzen we naar 2.133.

Naast het ontwikkelde trainingsmodel, waaraan de naam van *W. Zijlstra* is verbonden, is aan de theologische opleidingen de pastorale supervisie tot ontwikkeling gekomen, waarbij vooral het werk van *H. C. I. Andriessen* genoemd moet worden.¹⁴⁷ We volstaan hier met kort het belang van supervisie aan te geven en proberen daarna vanuit eigen onderzoek en begeleiding van leerprocessen te laten zien op welke wijze a.s. pastores zich in beginsel een pastorale grondhouding kunnen eigen maken. Aan deze benadering geven we de voorkeur boven een meer begripsmatige behandeling.

7.31 Supervisie: leren aan ervaring

Supervisie wordt door *F. M. J. Siegers* omschreven als 'leermethode gericht op het leren functioneren in een bepaalde beroepsrol'.¹⁴⁸ Een kenmerk is de

¹⁴⁶ *W. Zijlstra*, Klinische Pastorale Vorming; *P. O. van der Klei*, Balans van tien cursussen 'Klinische Pastorale Vorming' in: PT jg. 2 en 3; *P. Zuidgeest*, Spiritualiteit en theologie in een cursus K.P.V., in: PT jg. 3, p. 382 e.v.; *T. Kruijne*, De pastor en zijn identiteit in geding, p. 105 e.v. De ontwikkelingen in Amerika zijn beschreven door *E. Thornton*, Professional Education for Ministry. A History of the C.P.E.

¹⁴⁷ *H. C. I. Andriessen*, Leren aan ervaring en supervisie; id. Leerervaringen in de pastorale supervisie, in: *F. M. J. Siegers* e.a., Supervisie 2., praktijk en onderzoek.

¹⁴⁸ *F. M. J. Siegers* e.a., Supervisie 1, theorie en begrippen, p. 17.

direkte kontaktsituatie van supervisor en supervisant(en). Het is geen zelfstudie, maar leren met behulp van een ander. Supervisie veronderstelt verder een methodisch hanteren van de leersituatie door de supervisor, met als kenmerken van methodisch werken: bewustheid, doelgerichtheid, procesmatigheid en systematiek.¹⁴⁹ Een centrale opgave van de methodische werker is de bewuste hantering van zichzelf in zijn contact met de klient. „Verskil in doelstelling maakt van supervisie een aparte methode onderscheiden van andere leermethoden en van de werkmethoden, die als inhoud in het supervisieproces betrokken zijn.”¹⁵⁰ Naast de individuele supervisie zien we steeds meer de groepssupervisie tot ontwikkeling komen¹⁵¹ evenals vormen van intervisie, een term die gebezigd wordt wanneer een aantal werkers elkaar superviseren, zonder dat één van hen in het bijzonder voor de anderen de supervisorrol vervult.¹⁵²

Vormen van supervisie hebben zich ontwikkeld binnen alle helpende beroepen. *H. C. I. Andriessen* beschrijft resp. de terreinen van psychoanalyse, 'social work', counseling en psychotherapie, psychiatrie, klinische psychologie en vervolgens uitvoerig de pastorale supervisie. Hij constateert een verzelfstandiging van het begrip supervisie, doordat het zich steeds meer losmaakt van de verschillende werkvelden en een eigen taal gaat spreken.¹⁵³ In een historische reconstructie laat hij zien, dat supervisie oorspronkelijk gericht was op het vertrouwd maken van psychotherapeuten met de psycho-analytische werkwijze. Deze leerde men bij een ervaren analyticus. De noodzaak om deze opleidingstaak beter te behartigen riep de supervisor in het leven. Van deze ontwikkeling gaat invloed uit op die van supervisie op het terrein van het 'social work'. Supervisie komt geleidelijk van de werksfeer in de opleidingssfeer. Vanuit het 'social work' verspreidt zij zich over andere helpende beroepen. Er ontstaat theorievorming. Gevraagd wordt om een zelfstandige methode, die op allerlei gebied bruikbaar is. Zo groeit er een leer over supervisie. In Nederland worden pogingen gedaan supervisie onder te brengen in de wetenschap der agologie. Tenslotte wordt supervisie vaak gezien als een bijdrage tot verdere groei en volwassenwording.¹⁵⁴ Een specimen van deze ontwikkeling vinden we in de genoemde tweedelige reader van Siegers e.a.

Met name voor het terrein van de pastorale supervisie heeft de uitvoerige definitie van de vooraanstaande Amerikaanse supervisor *Th. W. Klink*, grote invloed en betekenis gekregen:

„Supervision is a unique and identifiable educational procedure;
it requires as supervisor one who is both engaged in the practice of his

¹⁴⁹ *Siegers*, a.w., p. 18.

¹⁵⁰ *Siegers*, a.w., ibidem.

¹⁵¹ *W. F. van Stegeren*, Groepssupervisie, in: *Siegers*, a.w., p. 201 e.v.; *A. Uleyn*, Varianten van rolopvatting bij groepssupervisors, in: *Siegers*, a.w., p. 232 e.v.

¹⁵² *H. Zier*, Leerzaam terugzien voor straks, in: *Siegers*, a.w., p. 102.

¹⁵³ *Andriessen*, a.w., p. 182.

¹⁵⁴ *Andriessen*, a.w., p. 182 v.

profession and duly qualified to supervise;
 it assumes as student a candidate seeking fuller qualification in the practice of his (intended) profession;
 it requires for its setting an institution within whose activities there are functional roles in which student and supervisor can negotiate a 'contract of learning';
 the roles of both supervisor and student must be appropriate to their particular professional identity (in this case the Christian ministry);
 lastly, supervision requires for its environment a wider community of professional peers associated in a common task."¹⁵⁵
 Deze definitie gaat uit van zes elementen die wezenlijk zijn voor een professionele aanpak van supervisie.

Elders geeft *Klink* in een aardige anecdote een scherp beeld van het werk van de supervisor: „A student, whose initial overconfidence based on textbook knowledge had recently been giving way under the pressure of ministry among living people, interrupted discussion with the comment, „The supervisor acts like he's Jehovah-omnipotent, omniscient, and omnipresent.” This way followed by the observation of another student who also had recently become painfully aware that pastoral work required more than memorizing rules. „No”, he said, „certainly not like Jehovah; more like a sheep dog, always behind you, nuzzling, nuzzling, nuzzling.” In the language of this story, supervision may be said to lie on a continuum between the two poles of Jehovah and sheep dog.” *Klink* voegt hier de volgende overweging aan toe: „I have come to think of supervision as a dynamic process which moves in three dimensions. These I would identify as follows . . . a) supervision is undertaken *during a period of anxiety* which springs from involvement in professional training; b) it involves defining *a structure of activities and duties* commensurate with the student's educational objectives and the needs of the training center; c) it is a process which enables the student *to inform practice with knowledge* in a center where the resources of each are available for learning.”¹⁵⁶

Volgens Andriessen, die in veel opzichten zich bij *Klink* aansluit, kan het typische van supervisie worden aangeduid als „een vorm van hulp welke een zodanige persoonlijke verandering beoogt dat er in het praktische handelen een integratie kan ontstaan tussen zelf-verstaan, theorie, feitenkennis en vaardigheden.”¹⁵⁷ Centraal staat hier de *integratie* van theorie en praktijk in de persoon van de supervisant. In zijn handelen dienen deze verbonden te worden.¹⁵⁸ „In supervisie gaat het er om dat allerlei inzichten over hulpverlening en het feitelijk 'handelingsmateriaal' *van de supervisant* tot één geheel worden, tot een kennend kunnen en een kunnend kennen samengroeien. Dat

¹⁵⁵ *Th. W. Klink*, Supervision, in: *Ch. R. Feilding*, Education for Ministry, p. 176 v.

¹⁵⁶ *Klink*, a.w., p. 181 v.

¹⁵⁷ *Andriessen*, a.w., p. 29.

¹⁵⁸ *Andriessen*, a.w., p. 284.

wat de supervisant weet (theorie) en dat wat hij aan 'uitvoeringsmateriaal' meebrengt en aantreft (praktijk) moeten door hem bij elkaar gebracht en verenigd worden.”¹⁵⁹ Andriessen noemt het elders opvallend dat theoretische studie en praktika, die aan het werken onder supervisie voorafgaan, in de supervisie maar gebrekkig functioneren: „De theorie moet in de ervaring als het ware opnieuw worden ontdekt.”¹⁶⁰ In de pastorale supervisie speelt bij dit alles ook de integratie van religieuze ervaring een rol. Daarbij treedt dikwijls een discrepantie aan het licht tussen een cognitief betekenis geven aan en een innerlijk ervaren van godsdienst en geloof.¹⁶¹ In die zin is supervisie tevens een hulp om te komen tot een meer existentieel doorleefde vorm van spiritualiteit.

Het bovenstaande komt in grote lijnen overeen met onze eigen supervisie-praktijk.

7.32 *Supervisorisch leren in het kader van een theologische opleiding*

In onze eigen supervisiepraktijk staan de begrippen *grondhouding* (boven: 7.13; 7.3) en *integratie*, in de zoëven door Andriessen aangegeven zin, centraal. Wij komen m.a.w. minder toe aan een inleiden in verschillende werksoorten en werkvormen. Deze beperking van onze doelstelling tot de twee genoemde begrippen, hangt samen met de bescheiden mogelijkheden die wij in onze werksituatie hebben en daardoor tevens met de beperkingen, die ons hierbinnen worden opgelegd.

Met het oog op de volgende pagina's moet enig inzicht gegeven worden in het *opleidingsmodel* waarin wij werkzaam zijn. De Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland is een klassieke theologische opleiding met een voornamelijk theoretisch karakter. Uit het gezichtspunt van beroepsopleiding zijn aan het einde van de studie enkele praktika ingebouwd op het gebied van prediking, catechese en pastoraat, die door alle studenten die predikant willen worden gevolgd worden. Daarna kan men zich gedurende anderhalf jaar specialiseren op een of enkele theologische vakgebieden via een keuze van hoofd- en bijvakken. De Praktische Theologie is een van deze afstudeerrichtingen en daarbinnen kan men o.a. kiezen voor poimeniek (pastorale theologie en psychologie). Na een inleidend tentamen op het gebied van de Praktische Theologie wordt de genoemde afstudeerrichting gekenmerkt door *een theorie- en een praktijklijn*. De eerste bestaat uit een tentamen pastorale theologie en een tentamen pastorale psychologie. De laatste uit twee semesters supervisie over eigen pastoraat op parttime basis. Gedurende het eerste semester zijn de studenten daarbij werkzaam in een kerkelijke gemeente en gedurende het tweede semester in een klinische kontekst, een ziekenhuis of psychiatrisch centrum, of in een andere kontekst, b.v. die van de industrie. Na afloop van beide semesters volgt een vier-weken-

¹⁵⁹ Andriessen, a.w., p. 285.

¹⁶⁰ Andriessen, a.w., p.

¹⁶¹ Andriessen, a.w., p. 326 e.v.

training K.P.V. Daarnaast worden b.v. dogmatiek en ethiek als bijvakken bestudeerd. De theorie- en praktijklijn monden samen uit in een scriptie, als afsluiting van de studie. Het gaat er ons niet om hier de voor- en nadelen van dit – voor ons besef allesbehalve ideale – opleidingsmodel te bespreken, maar om aan te geven de zeer bescheiden plaats die de laatste jaren binnen de afstudeerrichting pastoraat voor supervisie is ingeruimd. Aan deze kontekst ontlenden wij ons materiaal, waarbij we zelf enigermate verrast werden door de resultaten die ook met bescheiden mogelijkheden en middelen bereikt kunnen worden.

7.321 *Supervisiemodel en leerproces*

We geven een korte beschrijving van het *supervisiemodel* dat wij in deze kontekst hanteren en gaan daarna dieper in op het *leerproces*, dat hierin op gang komt.

Met het door ons gehanteerde *supervisiemodel* hebben we enkele jaren ervaring opgedaan. Elk semester starten we met een groepje van vijf of zes studenten. Hun wordt gevraagd zich vooraf in de vorm van een 'leeranamnese'¹⁶² rekenschap te geven van hun eigen leermogelijkheden en -moeilijkheden en tevens hun verwachtingen m.b.t. supervisie op papier te zetten. Hierbij blijkt dat het voor een groot deel studenten met een praktische intelligentie zijn, die zich tot deze afstudeerrichting voelen aangetrokken. Zij hebben het gevoel op deze wijze beter toegerust te worden voor hun latere werk, o.a. omdat pastoraat in zekere zin 'exemplarisch' is voor het pastoraal optreden als geheel. Anderen verwoorden hun verwachtingen vooral vanuit de kloof tussen theorie en praxis. Zij zijn in sterke mate theologisch geïnteresseerd en willen leren, hoe theologie in de praktijk kan worden toegepast. Een derde groep motiveert de eigen verwachtingen vooral vanuit een communicatief tekort, dat men bij zichzelf ervaren heeft en waaraan men wil werken. In leeranamnese en verwachtingen vinden we hoofdzakelijk deze drie accenten, afzonderlijk of gecombineerd, n.l. op de praktijk, de theologie of de eigen persoon. Lang niet altijd is sprake van zulke duidelijk uitgesproken verwachtingen. Daarom wordt een eerste privésupervisie als regel besteed aan het maken van afspraken en het samen formuleren van voorlopige leerdoelen ('contract of learning'). Het blijkt dat deze in de loop van het proces regelmatig moeten worden bijgesteld.

Gedurende beide semesters heeft eenmaal per veertien dagen een *groepssessie* plaats van twee à tweeënhalf uur. De eerste keer maken we elkaar deelgenoot van verwachtingen etc. Verder beginnen we iedere sessie met de vraag, of iemand vanuit eigen ervaring iets wil inbrengen, een vraag, een bepaald gevoel, een voorval of iets dergelijks. Deze vraag levert nogal eens een groeps-gesprek¹⁶³ op. Gedurende het eerste semester wordt de overige tijd besteed aan

¹⁶² Andriessen, a.w., p. 474.

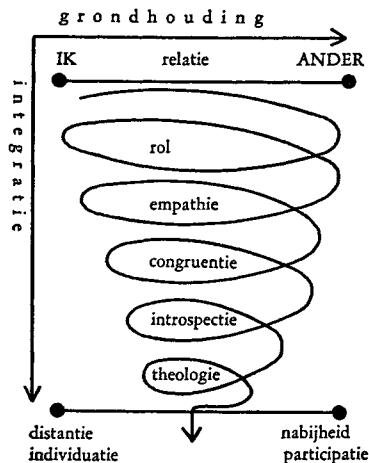
¹⁶³ Vgl. Zijlstra, a.w., p. 63 e.v.; W. Becher (hrg.), Seelsorgeausbildung, p. 121 e.v.

verbatimanalyse,¹⁶⁴ opdat ieder eenmaal met een stukje materiaal aan bod kan komen. Aan het einde van elke sessie volgt een feedback, waarbij iedereen kan zeggen hoe hij de sessie ervaren heeft. Ook dit levert soms een nagesprek(je) op. Tijdens het tweede semester besteden we onze tijd aan rollenspel, preek-analyse,¹⁶⁵ gesprek over theologische vragen e.d. Binnen dit model is de groep uitsluitend middel en geen doel. De groepsdynamika krijgt m.a.w. weinig aandacht. (Dit laatste in onderscheid van een training K.P.V.). Hiervoor is de tijd te gering en heeft het proces te weinig continuïteit. Uiteraard wil dit niet zeggen dat er niet op bescheiden schaal een groepsproces op gang komt. Gezien het samengaan van theorie en praktijk en de onvermijdelijke dubbelrol van docent en supervisor, herkennen wij onze wijze van werken het meest in wat A. Uleyn noemt een 'afnemend persoonsgericht-technocratisch en toenemend doe-het-zelf, groepsgericht' bezig zijn.¹⁶⁶ In de eerste fase wordt er gezien de bescheiden mogelijkheden vrij duidelijk gestructureerd, waar nodig aangevuld met informatie, terwijl langzamerhand de groep zelf meer de verantwoordelijkheid voor het gezamenlijk ondernemen op zich neemt.

Tussen de groepsessies door ontvangen alle studenten eenmaal per vier weken een uur *privé-supervisie* over eigen materiaal. Wekelijks maken zij een verbatim, in de latere fase ook wel verslagen over bepaalde onderdelen van hun werk, en voor elke sessie een procesnota, waarin zij reflektieren op eigen ervaringen. Het uur wordt deels besteed aan de procesnota, om met de supervisor na te denken over zijn eigen leerproces en leerdoelen bij te stellen, terwijl we de overige tijd ingaan op het gespreksmateriaal.

Tegen deze achtergrond zal het duidelijk zijn dat onze doelstelling, gezien de bescheiden mogelijkheden en middelen, kan worden weergegeven met de woorden *grondhouding* en *integratie*, anders gezegd dat de student in de weg van integratie van kennis, ervaring (psychologisch en religieus verstaan) en handelen groeit in een goede houding, op weg naar een eigen pastorale identiteit.

Nu wij een aantal leerprocessen, die zich in dit kader hebben afgespeeld, met elkaar kunnen vergelijken, valt ons op dat zich hierin verschillende *fases* aftekenen, die we in het vervolg kort willen beschrijven, met behulp van dit schema.



¹⁶⁴ Vgl. Zijlstra, a.w., p. 56 e.v.; Becher, a.w., p. 77 e.v.

¹⁶⁵ Vgl. Zijlstra, a.w., p. 66 e.v.; Becher, a.w., p. 91 e.v.; 106 e.v.

¹⁶⁶ Uleyn, a.w., p. 236, 240. Ook wat hij positief en negatief over deze rolpovating opmerkt herkennen wij.

Bij *grondhouding* denken we aan de relatie 'pastor-gesprekspartner' (4.23; 7.12), zoals de supervisant die kent uit zijn werksituatie. De houding die in deze relatie wordt aangeleerd is in veel opzichten een afspiegeling van wat zich in de relatie supervisor-supervisant afspeelt. Doordat zo leerrelatie en pastorale relatie op elkaar betrokken zijn, gaat in de grondhouding een verdieping optreden, die het karakter van een steeds verder gaande *integratie* krijgt. Via de relatie met mensen voltrekt zich als het ware een spiraalsgewijze beweging, waarbij nu eens het hoofddaccent ligt op het 'ik' van de pastor, dan weer op het 'gij' van zijn gesprekspartner. Het proces van integratie voltrekt zich in een heen en weer tussen pastor en gesprekspartner, te vergelijken met de polariteit van 'distantie en nabijheid' of — dieper — van 'individuatie en participatie'. Naarmate de pastor meer leert deelnemen aan het leven van anderen wordt hij meer zichzelf en naarmate hij meer zichzelf wordt leert hij beter participeren in het leven en de situatie van anderen. De verschillende fasen in dit proces kunnen we aangeven met de woorden: rol, empathie, congruentie, introspectie en theologie. Nadat wij aanvankelijk tot onze eigen verrassing ontdekten dat het leerproces zich op deze wijze bij vrijwel alle supervisanten voltrekt (uiteeraard met inachtneming van individuele verschillen), zijn we langzamerhand onze interventies hier meer op gaan afstemmen.

We benadrukken nogmaals de samenhang met het door ons gekozen supervisiemodel, dat op zijn beurt moest worden aangepast aan het bestaande onderwijsmodel. Daarom verwachten we dat leerprocessen in een andere situatie wellicht tot andere resultaten leiden. Persoonlijk vinden we dat aan de dubbelrol van docent en supervisor voor- en nadelen zitten; dat de combinatie van literatuurstudie en supervisie over eigen pastoraat in een zelfde periode de integratie in de zin van 'een kennend kunnen en een kunnend kennen' (Andriessen) positief beïnvloedt, al zou de aandachtsverdeling over beide momenten op 'fifty-fifty'-basis moeten plaatshebben; tenslotte dat wekelijkse groepssessies van een heel dagdeel en tweewekelijkse privé-sessies, m.a.w. een grotere continuïteit in de supervisie, het proces zou bevorderen en meer ruimte zou geven aan groepsdynamische aspecten. De rolopvatting van de supervisor zou hierdoor ook kunnen wijzigen.

7.322 Een rol vervullen

In de eerste fase van het leerproces neemt het begrip rol een belangrijke plaats in. De a.s. pastor krijgt van zijn werkbegeleider een aantal adressen met enkele summiere gegevens, om niet door voorkennis gehinderd zijn gesprekspartner bevooroordeeld tegemoet te treden. Hij gaat iets doen wat hij privé nooit zou doen: zomaar bij vreemde mensen aanbellen en afwachten of er een deur voor hem opengaat. Dit roept associaties op aan vroegere herinneringen, toen hij met kinderpostzegels of een collectebus langs de deur ging. Wanneer de deur opengaat prevelt hij voorbedachte woorden, die hemzelf het vreemdst in de oren klinken: „Mijn naam is . . . , ik ben medewerker van ds . . .” Ben

ik dat wel? Deze aankondiging kan heel verschillende reacties oproepen, van overdreven vriendelijk tot uitzonderlijk agressief. Maar dat kan toch niet op hem slaan? De ander kent hem niet. Hij haast zich te verduidelijken: „Komt een bezoekje u gelegen?” In veel gevallen merkt hij tot zijn verrassing dat er deuren opengaan, dat hij welkom is, dat mensen graag met hem praten, hem deelgenoot maken van hun ervaringen met de kerk, soms zelfs van dingen die hem intiem voorkomen. In zijn onwennigheid probeert hij die boot wat af te houden en begint over iets anders. Of hij wil enige wederkerigheid in het gesprek aanbrengen en iets van zichzelf vertellen. Maar al gauw ontdekt hij, dat dat de ander niet zo bar interesseert en dat deze hem soms nogal duidelijk een terechtwijzing geeft: U komt toch voor mij?

Dit zijn zo wat ervaringen, die we in een eerste fase registreren. De supervisant voelt zich onwennig en onzeker. Een enkeling zou liever meteen ophouden. Een ander daarentegen voelt zich gestreeld. Hij kan iets voor mensen betekenen. Vanuit dit soort ervaringen brengen we in de supervisie het begrip 'rol' ter sprake (vgl. 8.221). Je komt niet als vriend of kennis bij de ander over de vloer, maar in de rol van pastor. Het gaat hier om een functionele relatie. Dat is uiteraard even wennen. Dit lijkt sommigen onecht. Anderen hebben het gevoel mensen te gebruiken. We gaan ervaren, met wat voor een verantwoordelijk werk we begonnen zijn. Het gaat er om de ander recht te doen. Dit vraagt een grote mate van discretie. We praten over het ambtsgeheim van de pastor en wat dat inhoudt. Het valt niet mee om de zakelijkheid te bereiken, die het pastoraal optreden vraagt (Fiet). De een verstopt zich in zijn rol. Binnen de kortste keren is hij 'de dominee', waarmee hij voor het besef van de anderen zijn eigen gezicht verloren heeft. De ander wil de rol niet op zich nemen uit angst zichzelf te verliezen. M.a.w. de een levert zich uit aan de rol, met verlies van 'het ik'. De ander trekt zich terug op het 'ik' maar komt zo niet in een functionele relatie aan 'de ander' toe. In eerste gesprekken gaat dit op een oppervlakkig niveau nogal eens heen en weer. We zien iets van de polariteiten, waardoor een grondhouding bepaald wordt. Ook dat het na enige tijd 'went'. Zo'n 'funktioneel' jasje past, zit lekker en biedt in bepaalde opzichten minder dan een persoonlijke relatie, maar geeft in andere opzichten mogelijkheden die boven een persoonlijke relatie uitgaan. „Ik voel me wat zekerder,” lezen we in een volgende procesnota. We kunnen verder . . .

7.323 *Empathie*

Nu de a.s. pastor zijn eigen eerste ervaringen wat verwerkt heeft, kan hij beter aan de ander toekomen. In de tweede fase staat dan ook meestal de empathie centraal. Wanneer de supervisant begrijpt, dat de ander van hem verwacht dat hij op hem ingaat, wil hij dit ook graag zo goed mogelijk doen, om de ander op deze wijze werkelijk van dienst te zijn. Hij is nu vrij om zich voor nieuwe ervaringen open te stellen.

In een reflectie op eigen gesprekken gaat hij ontdekken hoe slecht hij in feite luistert. Hoe hij zonder zich in de achtergrond van bepaalde vragen, die op hem afkomen, te verdiepen, antwoorden geeft die oplossingen suggereren, of een theologisch lesje oplepelt dat de ander ver boven de pet gaat, indien het al ergens op slaat. Dit zijn pijnlijke ervaringen. In verbatims onderstrepen we de woordjes 'maar' en 'toch', die verraden, hoe men in monologen langs elkaar heen praat of soms in een woordenwisseling terecht komt.

De a.s. pastor ontdekt, dat van hem de bereidheid gevraagd wordt om in bepaalde opzichten af te zien van zichzelf en de wereld van die ander, die hem sympathiek dan wel onsympathiek voorkomt, binnen te gaan. In deze fase valt het begrip *referentiekaders*,¹⁶⁷ als een sleutelwoord voor tussenmenselijke communicatie. Wanneer twee mensen met elkaar praten zijn het in werkelijkheid twee werelden die tegenover elkaar staan. Het referentiekader, van waaruit de ander reageert, is in allerlei opzichten geconditioneerd door diens eigen levensgeschiedenis, relatiepatronen binnen het gezin, opleiding, milieu, waardenpatronen, leerstellige en ethische kaders. De ander is werkelijk 'ander'. Ook nu bemerken we tweërlei neiging, om zich of volledig met de ander te conformeren en zich in hem te verliezen of om zich terug te trekken vanwege de weerstanden die de ander oproept. Verschillende angsten spelen hierbij een rol (5.321).

Voor echte empathie is luisteren een levensvoorwaarde. Vooral het luisteren naar gevoelens achter de woorden. „De ander zegt dat nu wel, maar wat bedoelt hij en is hij zich daar zelf van bewust?” De pastor moet nu leren de woorden van de ander in eigen woorden weer te geven en daarin de gevoelens van de ander te laten meeklinken, zodat deze zich herkend en aanvaard voelt. Dat is de basis van de rogeriaanse gespreksvoering. Het is niet zo gemakkelijk te leren. Bij het inoefenen krijgt de supervisant het gevoel van een onpersoonlijk en wat mechanisch reageren, waarvoor het woord 'papegaaien' wel gebruikt wordt. Ridiculiseren is hier gemakkelijk, maar gebeurt ten onrechte, aldus *W. Berger*. „In feite is het een zeer verfijnde kunst om aan de gesprekspartner met eigen, liefst zeer persoonlijke formuleringen bericht van ontvangst te zenden van al het voor hem begrippelijk en gevoelsmatig relevante, dat hij zo juist heeft meegedeeld.”¹⁶⁸ Ook hier verdwijnen in de weg van ervaring en bevestiging van de zijde van de ander de weerstanden. Het komt tot een verdieping, tot wat *P. E. Johnson* noemt 'responsive counseling'.¹⁶⁹ In deze fase is verbatimanalyse het beste middel om verder te komen.

¹⁶⁷ Referentiekader: „De algemene samenhang van objecten en verhoudingen in heden en verleden, die op zeker ogenblik voor het individu de psychische realiteit vormt.” (Van Dale).

¹⁶⁸ *W. Berger*, *Helpen bij leven en welzijn*, p. 90. Vgl. voor de misverstanden hierbij: 4.234, noot 285.

¹⁶⁹ *P. E. Johnson*, *Psychology of Pastoral Care*, p. 69 e.v.

7.324 *Congruentie*

Tegen de achtergrond van het voorafgaande wordt de a.s. pastor sterker geconfronteerd met vragen als: Ben ik trouw aan mezelf? Laat ik me niet door de ander meeslepen? Ben ik werkelijk mezelf? Wat heb ik van mijn kant de ander te bieden? Hij leert ook naar zijn eigen gevoelens te luisteren.

Eerste tekenen zijn hier nogal eens het stellen van vragen in een gesprek: Maar hoe ziet u dit? Hoe denkt u hier dan over? We gaan wat meer letten op het soort *interventies*¹⁷⁰ die we van de zijde van de pastor in het gesprek tegenkomen. Vragen zijn typerend voor het eigen referentiekader van de vragsteller. Hij wil een bepaalde kant op met zijn gesprekspartner. Ook kunnen hierbij andere factoren een rol spelen. Het gevoel: Ik moet toch wat zeggen? De angst voor stiltes, die kunnen vallen. De supervisant wordt zich meer bewust van het feit, dat hijzelf faktor is in het communicatieproces en met een bepaalde interventie de wissel in een andere stand kan zetten, waardoor de 'trein' van het gesprek op een ander spoor, soms helaas op dood spoor, terecht komt.

De vraag komt op in hoeverre je in een functionele relatie eigen ervaringen mag inbrengen in een gesprek. Daar kan achter zitten, dat men de ander zijn eigen standpunt in confessioneel of politiek opzicht wil opdringen. Maar meestal is het de wens zelf persoonlijker, echter, te worden in een gesprek. Nu je je rol kunt spelen, kun je er ook mee leren spelen en er op zijn tijd een loopje mee nemen, omdat je als pastor toch primair broeder bent van de ander. Ook kan het zijn dat de supervisant zich als gelovige overvraagd voelt. Wanneer iemand je deelgenoot maakt van het feit, dat hij wel eens grote twijfels kent in zijn geloofsleven, mag je daar dan op reageren met te zeggen dat je daar zelf ook vaak last van hebt? Of is niemand daarmee gediend? Maar je mag je toch ook niet vromer voordoen dan je bent? Soms ontdek je dat het inbrengen van een eigen ervaring een gevoel van opluchting geeft, maar op een ander moment dat de ander er door geschokt wordt. Hier moet blijkbaar een grote mate van fijngevoeligheid worden aangeleerd.

Gaat het bij de empathie vooral om de erkenning, dat de ander in zijn wereld 'de ander' is, hier gaat het er om zelf tegenover de gesprekspartner 'ander' te blijven, omdat je hem alleen zo kunt helpen. Daarvoor moet je zelf 'iemand zijn', die ergens voor wil staan, want het betekent ook dat je de ander weerstand moet kunnen geven, door hem te laten merken dat je zijn mening respecteert maar dat je persoonlijk bepaalde dingen wat anders ziet en dat je je afvraagt, of het voor de ander niet bevrijdend zou kunnen zijn als hij hier ook iets van zou ervaren. Zo ontdekken we dat verandering alleen plaats kan hebben op basis van veiligheid, maar dat er een sfeer kan groeien waarin je als pastor de ander iets te zeggen hebt en zo autoriteit voor hem wordt, in de

¹⁷⁰ A. Benjamin, *Het helpende gesprek*, p. 73 e.v.; 118 e.v.

goede zin van het woord. Dat maakt verlegen, maar geeft ook bevestiging. Hoe bescheidener je je opstelt: 'Persoonlijk vraag ik me wel eens af, of . . .', hoe meer de ander geneigd is waarde te hechten aan je mening. In het spanningsveld van nabijheid en distantie komt in verschillende relaties iets van communicatie op gang, groeit het zelfvertrouwen en word je als pastor meer jezelf.

7.325 *Intermezzo*

Met het bovenstaande zijn we een groot deel van het eerste semester bezig, maar nu zijn we ook zover dat de supervisant goed kan opnemen, meer zichzelf is en een wat gevarieerd interventiepatroon heeft leren hanteren. Hij heeft gevoel gekregen voor de psychodynamiek in een relatie en kan hier binnen bepaalde grenzen mee omgaan. M.a.w. hij kan met een ander een gesprek voeren en zijn gesprekspartner laat dat merken: We hebben fijn gepraat. Ik heb er veel aan gehad. Toch is de supervisant niet tevreden. Daar klinkt iets van door in procesnota's: Het was een plezierig gesprek, maar ik zou graag wat meer willen. Het zou dieper kunnen gaan. Het leerproces heeft een duidelijke verdieping gekregen, maar we zitten nu op wat W. Zijlstra noemt een 'plateau'. Steeds vaker lezen we in procesnota's de vraag: Hoe kom ik verder in een relatie? Daarmee komen we in de overgang naar de tweede helft van het leerproces.

Maar eerst nog iets over de beide voorafgaande fasen. Deze lopen in elkaar over en lopen zelfs gedeeltelijk parallel. Vaak is er spiraalsgewijs een heen en weer tussen empathie en congruentie, totdat de grondhouding in de polariteit van beide momenten een zekere rust vindt. De supervisant krijgt grond onder de voeten. Hij gaat zich pastor voelen. Toch is het zo dat bij de meeste supervisanten de weg via empathie naar congruentie leidt en de supervisor zelf in de supervisie relatie tegenspel en weerstand moet bieden om met de ander te ontdekken, dat ook dat 'helpful' kan zijn en de relatie dynamiseert. Denkend aan de grondpolariteit 'ik-wereld' ligt het kennelijk in de aard van veel studenten, die voor het pastoraat kiezen, het 'ik' – al of niet uit zwakte – opzij te zetten voor een volledige beschikbaarheid, althans voor wat zij daar onder verstaan. De andere kant komt op gang wanneer de supervisor vragen stelt als: Hoe voelde je je toen je dat zei? Wanneer blijkt, dat de supervisant zich op die manier niet alleen van zijn eigen gevoelens bewust begint te worden (wat nogal eens enige tijd vraagt: 'gevoelens, waar hebt u het over?') maar ook van het feit, dat hij aan bepaalde interventies een minder goed gevoel overhoudt, wordt het een reële vraag: Hoe kan ik trouw blijven aan mijn eigen gevoelens? Hoe leer ik mijn 'agressieve' (in de positieve zin van 'ad-gredior') kant beter hanteren?

Een enkele keer is het daarentegen zo, dat een supervisant zo bang is om ontrouw te worden aan zichzelf en iets van zijn eigen identiteit te verliezen, dat sommige gespreksverslagen als verhalen over ware veldslagen overkomen, omdat het hem de grootste moeite kost de ander op enige wijze recht te doen. De

supervisie relatie kan dan dienen om gevoelens van onveiligheid bewust te helpen maken, waardoor men meer open leert staan voor de ander en agressie, in negatieve zin verstaan, te overwinnen.

7.326 *Introspectie*

Hoe kom ik verder in een relatie? Deze vraag komt nu met kracht naar voren. Er klinkt nogal eens agressie in door tegenover de supervisor: U leert ons zo weinig. Daar zit de gedachte achter, dat in de genoemde vraag de klemtoon vooral dient te liggen op het woordje *verder* en daarbij wordt gedacht aan methoden voor de volgende fasen van het gesprek, vooral ook omdat men in deze fase voor de tweede keer bij dezelfde mensen op bezoek gaat. Nu is er inderdaad veel te leren op het terrein van 'skill-training'. In groeps-supervises besteden we er alle aandacht aan, b.v. via verschillende vormen van rollenspel. En inderdaad komt men via gespreks oefeningen verder, een heel stuk zelfs. We leren beter verdiepen, verhelderen. Boeken als van H. J. Clinebell¹⁷¹ worden met vrucht bestudeerd. De verschillende functies van helen, bijstaan, begeleiden en verzoenen krijgen elk op verschillende wijze aandacht. Toch neemt dit gevoelens van onvrede niet weg.

Zelf hebben we – met enige moeite! – geleerd deze onvrede wat te laten oplopen (na aanvankelijk elk weerstandje, dat de kop opsteekt, te hebben weggewerkt, wat de leerrelatie niet ten goede komt). Wanneer de onvrede toeneemt bereiken we eerder het ogenblik dat het accent in de gestelde vraag verschuift naar: Hoe kom *ik* verder in een relatie. Dan zien we ineens optreden wat de supervisor achteraf omschrijft als 'een doorbraak' in het proces. Deze kondigt zich aan via zinnestelsels als: Toen we het daar en daar over hadden, voelde ik me erg betrokken. Ik voelde me er persoonlijk door aangesproken. Wanneer we in een privésupervisie deze zinnestelsels oppakken treedt als regel een versnelling op. De supervisor heeft ontdekt dat hij zichzelf in de weg zit en alleen met de ander verder komt als hij met zichzelf verder komt. Daar speelde natuurlijk ook iets van mee in de vorige fasen, maar nu gaat het om blokkades van persoonlijke aard. Men is iets op het spoor gekomen van eigen geconditioneerdheid. De situatie thuis, de opvoeding, de vader en de moeder, de autoriteit en de intimiteit en de wijze waarop men dit alles verwerkt heeft of niet, het komt nu allemaal naar boven. De een is lamgeslagen en machteloos geworden, de ander heeft zich agressief vastgebeten in een bepaald ideaal en is er zo doorheen gekomen. We ontdekken dat we allemaal mensen zijn en dat je alleen helper kunt worden als je geleerd hebt jezelf te laten helpen. We worden ons meer bewust van eigen afweerpatronen, van overdracht en tegenoverdracht.¹⁷² De supervisie relatie wordt nu ook in die zin leerrelatie, dat

¹⁷¹ H. J. Clinebell, *Basic Types of Pastoral Counseling*.

¹⁷² *Musaph*, a.w., p. 119 e.v.; 137 e.v.

supervisant en supervisor duidelijker tegen elkaar zeggen, hoe ze elkaar beleven. Bepaalde ervaringen doen pijn, maar daar staat tegenover de bevestiging, die de supervisant niet alleen van gesprekspartners maar ook in de waardering van de zijde van de supervisor ervaart. Maar kennelijk moet je door enkele bodems heen zakken om vaste grond onder de voeten te krijgen. Het uitspreken van dit alles werkt bevrijdend en mobiliseert nieuwe krachten om verder te gaan. Wanneer we het leerproces mogen vergelijken met een dal, betekent het dat we van nu af bergopwaarts gaan. Het zelfvertrouwen groeit. De polariteit van 'individuatie en participatie', die op een dieper niveau ligt dan die van 'nabijheid en distantie', wordt een levende werkelijkheid. Naarmate ik meer mezelf word kan ik meer voor de ander betekenen en omgekeerd.

Ook de vragen van eigen geloof en *spiritualiteit* komen in deze fase sterker naar voren. Er heeft, in hun onderlinge wisselwerking, een integratie plaats van de *fides quae* en de *fides qua creditur*. Geloofsinhouden worden betrokken op het communicatieproces. Men ontdekt in eigen leerervaringen iets van bevrijding en vraagt zich af hoe dit zich verhoudt tot het verhaal van Jahweh en zijn volk. Eigen veranderingen worden van daaruit beleefd en in relatie met anderen is voor veler besef het heilshandelen Gods immanent aanwezig. Men vraagt zich af, hoe de persoonlijke spiritualiteit de eigen verlegenheid weerspiegelt en daarin de eigen situatie legitimeert of zelfs ideologiseert, doordat men de weerstanden, die men van anderen ondervindt b.v. beleeft als weerstand tegen het evangelie en de pijn die men er aan heeft, beleeft als navolging in plaats van als prikkel om zichzelf te veranderen, zonodig te bekeren. Dergelijke verbanden, die vaak dateren van heel vroeger worden nu bewust gemaakt. „Ben ik echt verontrust of alleen maar bang voor verandering?” „Ben ik echt charismatisch, of is dit alleen een koesteren van eigen afhankelijkheid?” „Ben ik echt bewogen met de nood van de wereld, of wordt onvrede gevoed door eigen underdog-gevoelens?” Meestal lopen verschillende motieven door elkaar, maar door te onderscheiden komt men tot verbreding en verdieping van de eigen geloofsbeleving. De echtheid die hier van uitgaat werkt bevruchtend op de relatie met anderen.

Het is van groot belang dat de supervisor in deze fase van introspectie de relatie zuiver weet te houden. Ook al is een absolute scheiding onmogelijk, toch moet er op worden gelet waar een supervisie relatie overgaat in een therapeutische of pastorale relatie. Als dit om een of andere reden gebeurt, moet voor beide partijen duidelijk zijn dat hier de supervisie relatie wordt opgeschort. Een supervisor, die zelf pastor is, en de ander leert pastoraal werkzaam te zijn, zal er als regel weinig moeite mee hebben wanneer de relatie een pastoraal karakter krijgt, wanneer de supervisant dit althans op prijs stelt. Bij behoefte aan therapie zal verwijzing een betere weg zijn.¹⁷³ Er mogen niet teveel rollen door elkaar gaan lopen. Tenslotte beseffen we dat een al te

¹⁷³ Andriessen, a.w., p. 280 e.v.

intensieve introspectie niet ongevaarlijk is. Een mens die zichzelf door en door wil kennen, kan ook alle vertrouwen in zichzelf verliezen.¹⁷⁴ Deze fase vraagt dan ook een nauwkeurige begeleiding. Oude structuren kunnen alleen veranderd, ev. afgebroken worden, wanneer tegelijk aan nieuwe structuren gewerkt wordt. Het is duidelijk dat in deze fase leerdoelen worden bijgesteld, doordat ze in bepaalde opzichten ontdaan worden van verlegenheden.

7.327 *Theologie*

In de laatste fase komt de theologie weer nadrukkelijker naar voren. Zij was niet uit het gezicht verdwenen, maar wel op de achtergrond geraakt. Wel was steeds het gevoel aanwezig, dat wat men deed alles met theologie te maken had. Wanneer wij echter in voorafgaande fasen probeerden theologische vragen te expliciteren, dan bleek als regel dat de supervisanten geen kans zagen hun werk theologisch te verantwoorden. Hier was men kennelijk nog niet aan toe.

De vragen die nu naar voren komen verschillen op zich niet zo verschrikkelijk veel van vragen, die vroeger b.v. in colleges dogmatiek aan de orde waren. Alleen toen was men er zich kennelijk te weinig van bewust, dat dogmatische vragen van huis uit een verwoording van menselijke geloofservaring zijn. Men gaat b.v. beseffen, dat een vraag als: 'Mag ik er als mens echt zijn?', iets te maken heeft met wat de bijbel verkiezing noemt. Men gaat relaties zien tussen menselijke waarom-vragen en de 'theodicee', tussen levensgeschiedenis en voorzienigheid.

Vooraf de vraag van pastoraat en verkondiging – eerder uitgewerkt aan de hand van Thurneysen – heeft een grote aktualiteit. Je kunt mensen het evangelie maar niet aanzeggen, zo van: 'U moet maar veel bidden', of: 'God zal u wel helpen'. Als je zelf niet bereid bent samen met de ander op weg te gaan klinken zulke woorden goedkoop en zijn het dooddoeners in plaats van dragers van bevrijding. Men zegt, dat men juist nu in theologisch opzicht verandert. Een 'implicite theologie' in de zin van een anthropologiseren en theologisch interpreteren van psychologische noties, wordt als te weinig kritisch en als aanpassing ervaren. Het evangelie moet ook zelf een 'tegenover', in de zin van kritische tegenspreker en spelbreker, kunnen zijn. Vooral de materie, die ons in hoofdstuk 4 bezig hield, komt in afsluitende theologische sessies aan de orde. Velen zouden zich na alles wat ze ervaren hebben graag opnieuw op het terrein van de dogmatiek oriënteren, in de verwachting dat daardoor veel dode kennis tot leven zou kunnen worden gebracht.¹⁷⁵ Ook de eigen spiritualiteit ondergaat hierdoor opnieuw een verdieping.

¹⁷⁴ *Firet*, a.w., p. 307 v.

¹⁷⁵ We kunnen hier niet ingaan op de vraag, wat met name dit gegeven kan betekenen voor een herstructurering van de theologische opleiding, waarin voor ons besef theorie en praxies van het begin af aan meer op elkaar zouden moeten worden betrokken.

De vraag die ons bezig houdt is, hoe wij als pastores van onze kant al het mogelijke (het onmogelijke doet God zelf!) kunnen doen om een relatie zo te structureren dat mensen daarin het evangelie ervaren als een kracht tot behoud. Dit betekent b.v. dat in het pastoraal optreden een autoritaire relatievorm geen levensvatbaarheid heeft. *W. Berger* illustreert dit met een voorbeeld. In een groep studenten werd gesproken over het verschil in relatie tussen een pastor, die tot een rouwende vrouw zegt: 'U weet toch dat Jezus heeft gezegd: Ik ben de Verrijzenis en het leven', en een pastor die zegt: 'Wij hebben gehoord dat Jezus heeft gezegd: Ik ben de Verrijzenis en het leven. Hoe ervaart u dat op dit ogenblik?' In het eerste geval krijgt de vrouw geen kans haar actueel gevoel uit te drukken. „In het tweede geval wordt haar – in een getimede aanbieding – niet onthouden, waaraan het christelijk geloof ons herinnert, maar wordt haar de mogelijkheid geboden om zich te verhouden op een wijze, waartoe de Geest haar hier en nu in staat stelt.”¹⁷⁶ In dit alles zit de overtuiging, dat een pastor nooit verder moet gaan dan de ander op dit moment kan gaan; dat de ander de vrijheid krijgt om zijn eigen tempo te vinden; dat in dit accepterend samenzijn de vrijheid wordt opgeroepen om samen te luisteren naar wat Gods woord zegt; dat zo de vernieuwende krachten gewekt worden, die de ander nodig heeft. Voor een buitenstaander lijken dit wellicht kleinigheden, maar wie zelf pastoraal werkzaam is weet hoe nauw dit alles luistert in een relatie.

In deze fase moeten als het ware alle eindjes aan elkaar worden geknoopt in een *integratie* van theologie en ervaring, van kennen en kunnen om daarin een eigen pastorale identiteit, een eigen theologische existentie te vinden. Veel pastores hebben het gevoel, dat hun theologie en hun werk te weinig op elkaar betrokken zijn.¹⁷⁷ Dat is een slechte zaak zowel voor de theologie als voor het pastoraat. Pastorale supervisie bedrijven komt voort uit een gezindheid die daar nooit vrede mee kan hebben.

Allen gaan dezelfde weg, maar elke weg is anders. Het bovenstaande is vooral een verwoording van gemeenschappelijke leerervaringen op basis van procesnota's. De conclusie is als regel, dat niet slechts de gestelde doelen bereikt werden, maar dat men verder gekomen is dan men verwacht had. Uiteraard ligt op dat moment de pastorale praktijk nog vóór hen.¹⁷⁸ Maar allen beseffen, dat het leerproces slechts een voorlopige afronding krijgt. Het leren aan ervaring en het verder integreren als een zich verwerven van eigen integriteit is iets waar ieder mens zijn leven lang mee bezig mag blijven. Zo is pastor zijn inderdaad – wat we eerder hoorden – een vorm van toegespitst mens-zijn.

¹⁷⁶ *Berger*, a.w., p. 89. We nemen dit voorbeeld als illustratie over, ook al hebben we enige moeite met de 'hoe'-vraag.

¹⁷⁷ *J. B. Fabery de Jonge e.a.*, *Zielzorger in Nederland*, p. 56 e.v.

¹⁷⁸ In een volgende fase zou een z.g. 'TUS'-stage (Training Urbane Samenleving) een waardevolle aanvulling op het voorafgaande zijn, om de onderlinge samenhang van 'personal growth' en 'social change' nog sterker aan den lijve te ervaren.

8. IN VERBONDENHEID MET DE GEMEENTE VAN CHRISTUS

GEMEENTE EN AMBT IN DE PASTORALE RELATIE

In een laatste hoofdstuk bewegen we ons op het terrein van de *ekklesiologie* en – daarbinnen – de *ambtstheologie*. Nog een tweetal elementen uit de omschrijving van 'pastoraat als hulpverlening' vragen de aandacht. In de eerste plaats de hierin uitgesproken '*verbondenheid met de gemeente van Christus*', een zinsnede die een ekklesiologische verantwoording vraagt. Vervolgens vragen we in dit kader aandacht voor *de pastor* als 'man van de kerk' (vgl. de omschrijving: 'dat een pastor . . . etc'.)

Ons pastoraal-theologisch ontwerp zette in bij de anthropologie en eindigt in de ekklesiologie. Dat is typerend voor de anthropologische wending, die zich op dit gebied voltrokken heeft. De meer traditionele pastorale theologie plaatste nl. de ekklesiologie voorop. Pastoraat werd gezien als 'het leiden van de enkeling naar de gemeenschap der kerk' en hem daarbij bewaren. Aangekomen bij de anthropologie werd de mens, vanuit zijn relatie tot de kerk, hoofdzakelijk gezien als 'kerkmens'. We geven ons hier rekenschap van deze belangrijke verschuiving.

Ook op het terrein van de ambtstheologie treden verschuivingen op. Vanouds ontleende de pastor zijn identiteit aan het gezag van zijn ambt. Als 'man van de kerk' was hij voor alles 'man Gods'. Zonder dat hier sprake hoeft te zijn van een tegenstelling, ontmoeten wij hem nu primair als 'mens onder de mensen'. Dit heeft zijn positie in veel opzichten er niet gemakkelijker op gemaakt. De identiteit van de pastor is in het geding.¹

8.1. IN VERBONDENHEID MET DE GEMEENTE VAN CHRISTUS

We gaan eerst na welke plaats in de pastorale theologie aan gemeente en kerk wordt toegekend. Daarbij maken we geen volstrekt onderscheid tussen kerk en gemeente, al denken we bij 'gemeente' vooral aan de kerk als gemeenschap der gelovigen en bij 'kerk' aan het instituut in zijn organisatorische opbouw. Vervolgens vragen veranderingen in kerk en samenleving onze aandacht omdat deze de ontwikkeling binnen het pastoraat in sterke mate beïnvloed hebben. Daarmee hebben we van twee kanten de weg geëffend om te

¹ T. Kruijne, De pastor en zijn identiteit in het geding.

kunnen spreken van 'pastoraat als diakonia', het ekklesiologisch gezichtspunt waaronder van 'pastoraat als hulpverlening' sprake kan zijn.

8.11 *De plaats van de gemeente in de pastorale theologie*

Wanneer we de pastorale theologie bestuderen vanuit het aspekt van de gemeente, blijkt opnieuw dat we ons bewegen in een 'veelstromenland', waarin elke stroming een eigen theologisch achterland heeft waardoor zij gevoed wordt. Ekklesiologische vooronderstellingen zetten hun stempel op een ontmoeting met mensen.

8.111 In de *dialektische theologie* ruimt E. Thurneysen in zijn visie op pastoraat een belangrijke plaats in voor de kerk. Elk pastoraal gesprek speelt zich af in de ruimte van de gemeente. „Es ist damit seiner Gestalt nach charakterisiert als ein im grundsätzlichen Sinne *kirchliches* Gespräch.” Dit houdt meer in dan een formele plaatsbepaling. „Der Raum der Gemeinde aber wird konstituiert und ist abgesteckt durch das Vorhandensein von Taufe, Predigt und Abendmahl.”² Daarom geldt: „Alle Seelsorge wird zur Gemeinde führen.” Want: „Die Weisung aller Weisungen, die wir in der Seelsorge zu geben haben, lautet daher: Zur Gemeinde gehen! Unter das Wort gehen! Anteil nehmen am Sakrament! Wenn es nicht zur Eingliederung in die Gemeinde kommt, so ist die ganze Seelsorge ins Leere getan.”³ Het evangelie van rechtvaardiging en heiliging kan niet geïsoleerd worden van de gemeente als gemeenschap. Zo zagen we dat pastoraat omschreven kan worden als „ein Akt der Heiligung und der Zucht, durch den die Gemeinde in ihrer sichtbaren Gestalt erbaut und lebendig erhalten, und der Einzelne von seiner geistlichen Verwahrlosung und Verderbnis gerettet und bewahrt wird.”⁴ Voor Thurneysen is de kerk een leger, waar men zich bij aansluit⁵; een kudde die vertrouwt op haar herder.⁶

Later, zo zagen we, krijgt het pastoraat bij hem een meer missionaire gerichtheid, een oriëntatie op het Rijk Gods, waarbij het onderscheid tussen kerkleden en mensen die daar niet bijhoren voor een deel wegvalt (4.112).

8.112 In de *gereformeerde theologie* staat volgens G. Brillenburg Wurth voorop, dat noch de gemeente noch het ambt subject van zielzorg genoemd mag worden. „Uitgangspunt ook voor de zielzorg in en door Christus' kerk is altijd Christus zelf.”⁷ Dit mag geen theoretisch beginsel of pro memori zijn. Pastoraat houdt in een ruimte maken en laten voor Christus zelf. Vervolgens mag dan gezegd worden, dat Christus zich in dit werk bedient van mensen,

² E. Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 102.

³ Thurneysen, a.w., p. 279.

⁴ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 26.

⁵ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 39.

⁶ Thurneysen, *Vollzug*, a.w., p. 73 e.v.

⁷ G. Brillenburg Wurth, *Christelijke zielzorg*, p. 110.

ambtsdragers vooral, want de gemeente heet 'voorwerp' van zielzorg.⁸

Vanuit het anthropologisch gezichtspunt, dat de mens gemeenschapsmens is, ziet hij als doel van zielzorg dat de mens in de gemeenschap van het volk Gods, de kerk, wordt opgenomen. Ook de zielzorg is er tot opbouw van de gemeente (Ef. 4,12). De gemeente is een bouwwerk (1 Petr. 2,5 v.). Zielzorg is er op gericht de levende stenen op de juiste wijze en op de juiste plaats in het gebouw te voegen, opdat ze daarin hun geestelijke bestemming vinden, in dienst van het geheel en tot hun eigen welzijn.⁹ Daarom moet de gemeente via de zielzorg vooral leren de zin van het avondmaal als de diepste 'koinonia', met Christus en als leden onderling, te verstaan.¹⁰ Op deze wijze is pastoraat dienstbaar aan de opbouw van de gemeente.

Evenals bij de tucht, waar slechts een betrekkelijk verschil te constateren viel, komt ook hier de visie van Wurth in grote mate overeen met die van Thurneysen.

8.113 In de *lutherse theologie* staat bij *W. Trillhaas* de gemeente als lichaam van Christus zozeer centraal, dat pastoraat voor hem is: 'Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern':

„Seelsorge an Menschen durch Menschen ist deshalb möglich, weil Christen Glieder des Leibes Christi sind und weil sie alle zur Herde Christi gehören. Dieser Leib Christi ist verborgen vor der Welt, da er sich aus den Sakramenten erbaut und durch Wort und Gebet bei seinem Haupte erhalten wird. Er ist offenbar in der Welt, sofern er die Einheit seines Glaubens und seiner Erkenntnis vor der Welt bekennt, Liebe übt und seine Glieder auch in den natürlichen Bezügen des Lebens zur Einheit führt. Im Handeln des Amtes an den Gliedern des Leibes Christi und im gegenseitigen Dienst der Glieder untereinander soll sich der Dienst abschatten, den Christus seinem Leibe erweist.“¹¹

Bij *W. Uhsadel* wordt het centrum van 'Lebenshilfe' gevormd door de doop. Pastoraat is 'Lebenshilfe für Getaufte'¹² om hen te helpen christen te zijn. Daarin wordt enerzijds de band met de gemeente bewaard en anderzijds een opening gemaakt naar een vorm van pastoraat, die gericht is op de mens in zijn leven van alledag. Vanuit het feit dat het om gedoopte mensen gaat – zij het niet exclusief – en onder het gezichtspunt van hun christen-zijn, kan alles in het pastorale werk ter sprake komen.

8.114 Binnen de *rooms-katholieke pastorale theologie* kan *V. Schurr* als een der

⁸ *Wurth*, a.w., p. 120. Het begrip 'voorwerp' is gemakshalve gekozen, want mensen kunnen nooit voorwerp zijn.

⁹ *Wurth*, a.w., p. 124.

¹⁰ *Wurth*, a.w., p. 126.

¹¹ *W. Trillhaas*, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, p. 62.

¹² *W. Uhsadel*, *Evangelische Seelsorge*, p. 54.

vernieuwers worden getypeerd.¹³ Op grond van de vervreemding bij velen in relatie tot de kerk, acht hij een heroriëntatie noodzakelijk. Zijn visie wordt gekenmerkt door een missionaire gerichtheid, waarbij de leek subjeet en de 'Umwelt' objekt wordt, in het perspectief van het Rijk Gods.¹⁴

Wel moet met het oog op het pastoraat in engere zin de ekklesiale structuur tot de grondstructuren van de zielzorg gerekend worden. De heilsdaad van God in Christus heeft een vorm in ruimte en tijd, die zichtbaar is en een gemeenschapskarakter draagt: de kerk.¹⁵ Haar taak is heilbemiddelend. De liturgie is met de woordverkondiging de bron van alle zielzorg. „In deze zin is zielzorg het streven om de liturgische tegenwoordigstelling van het heilsmysterie (1 Kor. 11,26) in het leven van de afzonderlijke leden van de gemeente en aldus in de openbaarheid van de wereld werkelijk en werkdadig te maken: dat Christus als de Kurios wordt verkondigd en erkend. Zo moet men de liturgie beschouwen als gericht tot en open voor de wereld.”¹⁶ Deze christelijke dienst aan de wereld is in het verleden te weinig naar voren gebracht.

Zo zien we in de katholieke pastorale theologie een ontwikkeling die voor een belangrijk deel parallel loopt aan die in reformatorische kring: een gerichtheid van de kerk op de samenleving en een grotere aandacht voor mensen. Ook hier wordt een spanning voelbaar tussen de bemiddeling van het heil en de verwachtingen en situatie van de leden der kerk.¹⁷

8.115 In de *amerikaanse pastorale theologie* vinden we, ongeacht de confessionele achtergrond van de betrokken auteurs, de kerk als regel niet opgenomen in de doelstelling van het pastoraat. Centraal staat het helpen van mensen in hun problemen. Wel gaat hiervan, zoals *H. J. Clinebell* opmerkt, een indirect effect uit op de kerk, omdat iemand die zijn eigen problemen heeft weten op te lossen ook beter in een gemeenschap als kerklid zal kunnen functioneren.¹⁸ En dit functioneren staat in de kerk voorop. In aansluiting bij *H. R. Niebuhr* e.a. stelt hij „that the ultimate objective, the unifying goal of the church, is the 'increase among men of the love of God and neighbor'.”¹⁹ Het werken aan relaties draagt bij aan het bereiken van dit doel. Wanneer men de taken van de kerk mag onderscheiden met behulp van de woorden 'kerygma', 'koinonia' en 'diakonia', moet 'pastoral counseling' verstaan worden als uitdrukking van 'diakonia' en ontstaat er al werkende 'koinonia'.

¹³ *W. Offele*, *Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart*, p. 53-74.

¹⁴ Vgl. b.v. *V. Schurr*, *Seelsorge in einer neuen Welt*, p. 25 v.

¹⁵ *V. Schurr*, *Zielzorg in: Sacramentum Mundi XIII*, p. 222; id. *Seelsorge*, a.w., p. 81 e.v.

¹⁶ *Schurr*, a.w., p. 245.

¹⁷ *F. Haarsma*, *De leer van de kerk en het geloof van haar leden*, p. 5.

¹⁸ *H. J. Clinebell*, *Basic of Pastoral Counseling*, p. 20.

¹⁹ *Clinebell*, a.w., p. 45.

Bij S. Hiltner, zo zagen we (2.122; 6.212), is de kerk de 'kontekst' waarin 'pastoral counseling' plaats heeft. Van deze kontekst gaat een dynamiserende werking uit. Omdat de tucht volgens hem het oorspronkelijk pastoraal karakter verloren heeft, rekent hij haar onder 'organizing' en niet onder 'shepherding', omdat „wherever the purity of the church is in the forefront, the perspective involved is not shepherding but something else.”²⁰

Bedacht moet worden dat de kerk in Amerika van oudsher een belangrijke sociale functie vervuld heeft. Groepen immigranten vormden tegelijk een kerk, die haar taak zag in dienst aan de samenleving, vooral aan mensen die met veel onzekerheden moesten leven. Hoewel de Amerikaanse samenleving niet minder geseculariseerd is dan de Europese, is het kerkelijk leven veel meer in de samenleving geïntegreerd. „Die Kluft zwischen Kirche und Welt, die für unsere europäische Lage so charakteristisch zu sein scheint, besteht nicht.” Aldus D. Stollberg in zijn typering van de situatie. 'Social action' is een van de voornaamste taken van de kerk. „Die amerikanische Kirche betont in all ihren denominationellen Formen, wenn auch mit graduellen Differenzen (am wenigsten vielleicht bei Lutheranern und Anglikanern), dieses dritte Moment der diakonia am stärksten, während leitung und martyria zurücktreten.”²¹ Wanneer een Amerikaanse predikant zijn kerk laat zien, brengt hij zijn bezoekers eerst in wat bij ons 'bij-gebouwen' heten.

8.116 Samenvattend konkluderen we dat in de oudere pastorale theologie de kerk centraal staat en pastoraat, bij alle verschil in accent, een *bewarende* functie heeft, maar daarin ondergeschikt is aan de liturgie. 'Kerk' staat voor 'kerkdienst'. Nu het minder vanzelfsprekend geworden is, dat mensen naar de kerk gaan, groeit een grotere aandacht voor de mens in zijn situatie en begint het pastoraat missionaire en diakonale trekken aan te nemen. Deze ekklesiologische trend maakt de afstand tot de Amerikaanse pastorale theologie kleiner, omdat deze altijd al een overwegend sociaal en diakonaal karakter heeft vertoond. Op de achtergrond staan ontwikkelingen in de samenleving, waarvan we ons nader rekenschap willen geven.

8.12 *Ontwikkelingen in kerk en samenleving in sociologisch perspectief*

De oudere ekklesiologie reikt niet verder dan vormen van pastoraat, die omschreven kunnen worden als 'geestelijke verzorging van gemeenteleden', maar ze is ontoereikend voor een verdere fundering van 'pastoraat als hulpverlening'. Ook moeten we constateren dat vormen van pastoraat, die zich voornamelijk richten op meelevende gemeenteleden – de gemeente die samenkomt rond Woord en sacrament – voor een kleiner wordende kring betekenis hebben.²²

²⁰ S. Hiltner, Preface to Pastoral Theology, p. 68.

²¹ D. Stollberg, Therapeutische Seelsorge, p. 22 v.

²² G. Dekker, De mens en zijn godsdienst, p. 53.

„Het kerkbezoek in de Rooms-Katholieke kerk, berekend op het aantal leden van zeven jaar en ouder, is landelijk gezien gedaald van 64,4 % in 1966 tot 35,1 % in 1974. In de Gereformeerde Kerken in Nederland blijkt het aantal kerkgangers, uitgedrukt in procenten van het totaal aantal leden, tussen de jaren 1959 en 1974 gedaald te zijn in de morgendienst van 54 % naar 45 % en in de middag- of avonddienst van 48 % naar 24 %. De gegevens laten zien dat de daling zich overal in het land heeft voorgedaan, zowel in de stad als op het platteland, zowel in grote als in kleine kerken.”²³

Uit een ander onderzoek blijkt dat 90 % van de ondervraagde mannen en 88 % van de vrouwen van mening is, dat men best een gelovig mens kan zijn zonder ooit naar de kerk te gaan.²⁴

Wanneer de kleiner wordende kring zou samenvallen met het bijbelse begrip 'rest', met de potentie in zich om 'eersteling' te worden, zou een zich pastoraal terugtrekken op een 'kerngemeente' overweging kunnen verdienen, of zelfs gewaardeerd mogen worden als een honoreren van kerkelijke 'trouw'. Met name in kleinere kerken wordt dit zo wel gezien. Een grote kerk, die gekenmerkt wordt door een pluraliteit in opvattingen en in dat opzicht in een open verbinding staat met een pluralistische en gedifferentieerde samenleving,²⁵ kan zich dat niet veroorloven. Dit zou n.l. betekenen dat veel mensen door de kerk in de steek gelaten worden, al zouden ze dit vanuit hun verwachtingspatroon misschien niet zo aanvoelen. Naar onze overtuiging mag de kerk zich ook niet op een achterhoede positie in de samenleving terugtrekken. Voor wij hier nader op ingaan, geven we ons eerst rekenschap van veranderingen in kerk en samenleving, waaruit blijkt dat de vooronderstellingen van de oudere pastorale ekklesiologie zijn weggefallen. We oriënteren ons hierbij in hoofdzaak op een samenvattende studie van G. Dekker.²⁶

8.121 Over de plaats van *de godsdienst* in de samenleving lopen de meningen uiteen. Nu eens kan men horen, dat de godsdienst aan het verdwijnen is, dan weer dat zij opleeft. Dekker analyseert het verschijnsel godsdienst vanuit het functie-begrip, waarbij dus niet gelet wordt op wat godsdienst ideaal gezien zou kunnen of moeten zijn, maar op wat hij in werkelijkheid betekent.²⁷ Een dergelijke analyse brengt in ieder geval een *funktieverandering* aan het licht, die kan worden aangeduid met de woorden *privatisering* en *secularisering*.

Er heeft, zo konkludeert Dekker, een *privatisering* van de godsdienst plaatsgevonden, waarmee bedoeld wordt dat de godsdienst zich heeft teruggetrokken op de privé-wereld van de mensen.²⁸ Op de achtergrond hiervan staan ontwik-

²³ J. Hendriks en A. L. Rijken-Hoevens, *De kerkdienst*, p. 1.

²⁴ *God in Nederland*, p. 150.

²⁵ J. Hendriks, *Verschillen tussen christenen en J. J. van Nijen*, *Pluraliteit en kerkelijke organisatie*, in: J. Firet e.a., *Pluraliteit in de kerk*, (GTT, jg. 77), p. 4 e.v.

²⁶ G. Dekker, *De mens en zijn godsdienst*.

²⁷ Dekker, a.w., p. 19.

²⁸ Dekker, a.w., p. 50.

kelingen in de samenleving, met als voornaamste een uiteengroeien van een publieke en een private sfeer²⁹ (vgl. 5.231).

Dit proces van privatisering is iets anders dan het met name door *H. Schelsky* gesignaleerde proces van *subjectivering* (5.331). Hij introduceerde hiervoor de term 'Dauerreflexion'³⁰ – voortdurende reflectie –, waarmee hij bedoelde „dat ook op het terrein van het geloof onze persoonlijke beleving en ervaring van doorslaggevend belang wordt en dat we ook met godsdienstige waarden alleen maar op een permanent reflecterende manier kunnen bezig zijn.”³¹ Het gaat hier om 'het ontstaan van een nieuwe bewustzijnsvorm'³². Subjectivering ziet op een veranderde manier van geloven. Privatisering heeft niet betrekking op een wijze van geloven, maar op het bereik van het geloof, d.w.z. op het terrein waarop het geloof relevant is.³³

Sprekend over funktieverlies of -verandering, valt ook het woord *secularisatie*, een begrip dat heel verschillend gebruikt wordt.³⁴ Via de onderscheidingen van 'individu en samenleving' enerzijds en 'structureel en cultureel' anderzijds onderscheidt Dekker secularisatie naar vier gebieden:

„secularisatie met betrekking tot de samenleving:

structureel, wanneer de concrete godsdienstige instellingen een minder belangrijke rol gaan spelen in de samenleving (bijvoorbeeld wanneer de kerk haar monopoliepositie verliest of aan macht inboet);

cultureel, wanneer de godsdienst of de godsdienstige betekenissen, verwijzingen en symbolen een minder belangrijke rol gaan spelen en/of op minder terreinen een rol gaan spelen (bijvoorbeeld het verdwijnen van de naam van God uit de troonrede);

secularisatie met betrekking tot het individu:

structureel, wanneer zijn expliciet godsdienstig te noemen gedrag afneemt (kerkgang, bidden, confessioneel georganiseerd zijn e.d.);

cultureel, wanneer de mate, waarin zijn handelen en denken godsdienstig gemotiveerd of gedragen wordt, afneemt (bijvoorbeeld zijn beroep wordt voor hem van een 'goddelijk beroep' tot gewoon een baan).”³⁵

Volgens Dekker is er in ieder geval sprake van secularisatie met betrekking tot de samenleving en met betrekking tot het individu in structureel opzicht.³⁶ In cultureel opzicht, met name met betrekking tot het individu, zijn tegenwerpingen te maken en tegenstanden aan te wijzen, waaruit blijkt dat de

²⁹ Dekker, a.w., p. 34.

³⁰ *H. Schelsky*, Ist die Dauerreflexion Institutionalisiert?, in: ZEE, jg. 1, p. 153 e.v.

³¹ Dekker, a.w., p. 37.

³² *Hendriks*, a.w., p. 5; vgl. ook: *P. Smits*, Sociologie van kerk en godsdienst, p. 78 e.v.; *H. en W. Goddijn*, Sociologie van kerk en godsdienst, p. 64 e.v.

³³ Dekker, a.w., p. 38.

³⁴ Vgl. *A. J. Nijk*, Secularisatie, over het gebruik van een woord.

³⁵ Dekker, a.w., p. 42 v. (cursivering G.H.).

³⁶ Dekker, a.w., p. 51. Overigens kan voor ons besef slechts tot op zekere hoogte tussen het structurele en culturele onderscheiden worden.

betekenis van godsdienstigheid voor mens en samenleving niet onderschat mag worden.

8.122 Tegen deze achtergrond valt te verstaan dat ook de positie van *de kerk* in de samenleving veranderd is. Het ledental van de grote kerkgenootschappen gaat achteruit. Onderzoeken naar onkerkelijkheid in Nederland wijzen een percentage aan van 22,5 % tot 33 % van de bevolking.³⁷ Het kerkbezoek – zagen we – is afgenomen. Buitenkerkelijkheid treffen we het meest aan onder hen, die intensief aan ontwikkelingen in de samenleving deelnemen. Verder is er sprake van een concentratie van de kerk op het woongebied, de lokale samenleving, de privésfeer. De wereld van het werk en de publieke sector krijgen veel minder aandacht.³⁸

Geconstateerd moet worden dat de kerk op allerlei gebied haar monopoliepositie verloren heeft. Er zijn niet-kerkelijke, al of niet levensbeschouwelijke, instellingen naast de kerken die evenveel en soms meer voor mensen betekenen. Daarmee zijn de kerken in een markt- of concurrentiesituatie terecht gekomen.³⁹ Zij worden beoordeeld naar wat ze mensen te bieden hebben. Dit betekent dat de godsdienstige behoeften, verlangens en wensen van de 'consumenten' van enorme betekenis worden, waaraan Dekker terecht de opmerking verbindt, dat men niet te snel klaar moet staan met een veroordeling van 'de zogenaamde consumptiementaliteit'.⁴⁰ 'Behoeftte', ook in religieus opzicht, is geen 'vies' woord, zoals we eerder van Fortmann hoorden (5.331). Op zijn minst zou onderscheiden moeten worden tussen legitieme en illegitieme behoeften.

Verder moet gewezen worden op een afbrokkeling van 'geloofwaardigheidsstructuren' van godsdienstige opvattingen, waar de kerk in het overdragen van waarden in deelt. Wij leven in een milieu waarin weinig waarden algemeen aanvaard worden.⁴¹ Zo komen we langs een andere weg opnieuw uit bij de individuele mens en zijn belevingswereld.

8.123 Volgens Dekker lijkt de sleutel tot het begrijpen van de huidige godsdienstige en kerkelijke situatie dan ook te liggen bij *het individu*.⁴² Lang niet iedereen is lid van een kerk en een dergelijk lidmaatschap betekent evenmin voor iedereen hetzelfde. Elders laat de auteur met behulp van een schema zien, dan men bij de betrokkenheid op de kerk kan onderscheiden tussen resp. geen, òf geringe, òf normale, òf meer dan normale participatie (naamlid, randlid, gewoon lid, kernlid) en binnen elke categorie tussen mensen die de waarden van het geloof volledig aanvaarden, er aan twijfelen of deze niet aanvaarden.⁴³

³⁷ Dekker, a.w., p. 53.

³⁸ Dekker, a.w., p. 55.

³⁹ Dekker, a.w., p. 58.

⁴⁰ Dekker, a.w., p. 60 v.

⁴¹ Dekker, a.w., p. 67 e.v.

⁴² Dekker, a.w., p. 79.

⁴³ G. Dekker, *Wat is er met de kerk aan de hand?*, p. 31.

Zo zijn er b.v. mensen, die nauwelijks participeren, maar niettemin de waarden van de kerk grotendeels aanvaarden, terwijl ook het omgekeerde het geval kan zijn.

Wanneer we binnen en buiten de kerk met zoveel verschillende belevingen in aanraking komen is het duidelijk, dat de vraag naar de grenzen van de kerk niet alleen theologisch maar ook feitelijk bijzonder moeilijk te beantwoorden is.⁴⁴ De formele grens van het kerklidmaatschap heeft vanuit de betrokkenheid op godsdienstige waarden slechts een betrekkelijke betekenis. Ook doen we mensen *als mens* tekort, wanneer we hen slechts als 'kerklid' zouden zien. Daarmee is nog weinig gezegd over de waarden waaruit hij leeft. Kerkelijke deelname is één van de activiteiten die een mens vervult. Om met Dekker te spreken: „niemand is full-time kerklid”.⁴⁵

8.124 Wanneer we aan het bovenstaande een enkele voorlopige *conclusie* mogen verbinden, dan zouden we willen stellen dat opvattingen van pastoraat waarin de kerk zelf en het lidmaatschap centraal staan, ontoereikend zijn om aan de gewijzigde situatie het hoofd te bieden. Pastoraat als hulpverlening, zoals in deze studie ontwikkeld, biedt meer mogelijkheden om de mens en zijn situatie vanuit het evangelie serieus te nemen en sluit bij wijze van spreken aan bij de lijn der verwachtingen.

Dat laatste moet ons ook voorzichtig maken. Een 'inspelen op' de situatie mag niet leiden tot een onkritisch 'aanpassen aan' de situatie, b.v. door geen weerstand te bieden tegen een om zich heen grijpende privatiseringstendens – met inachtneming van de vraag die we hierbij stelden (7.243) – en consumptie-mentaliteit. Daarmee blijven we in de lijn van de kritische kanttekeningen, die we bij het vervullen van de verschillende functies van pastoraat in onze tijd plaatsten.

'Ondanks' de voortgaande secularisatie is er wel degelijk ruimte voor godsdienst in onze samenleving. (We hebben even overwogen de vorige zin te variëren met een 'dankzij', omdat secularisatie ook betekent dat Gods naam minder *te onpas* gebruikt wordt, waardoor meer ruimte kan ontstaan voor echte vragen naar God, maar daarmee zouden we de grenzen van deze paragraaf overschrijden.) In ieder geval is er ruimte om juist in de vorm van 'pastoraat als hulpverlening' tegenover de bestaande 'vraag' een *vanuit het christelijk geloof gevuld* 'aanbod' te stellen. Het laatste sluit een kritisch moment nadrukkelijk in.

We blijven hiermee in de lijn van een van de conclusies van Dekker, als hij er op wijst dat hulp – door hem in bredere zin verstaan – het meest effectief is als deze aansluit bij de feitelijke situatie en rekening houdt met de wijze waarop mensen zich ten opzichte van de kerk opstellen. „Als men hiervan

⁴⁴ Vgl. ook Smits, a.w., p. 125 e.v.

⁴⁵ Dekker, De mens, a.w., p. 110.

uitgaat en tevens van een functionele kerkopvatting, hetgeen dus inhoudt dat de kerk er is terwille van het godsdienstig functioneren van de leden, dan zal de kerk in haar beleid moeten werken in de richting van een dienstverlenend instituut, in de richting van een kerk die zoveel mogelijk mensen in godsdienstig opzicht kan helpen, waar zoveel mogelijk mensen een geestelijk onderdak kunnen vinden. En waarbij helemaal gehonoreerd wordt dat de leden grotendeels zelf bepalen in hoeverre en op welke wijze zij daarvan gebruik maken; dus in de lijn van wat Singer noemde de kerk als reservoir voor godsdienstige oriënteringen.”⁴⁶ Wat ons hierin vooral aanspreekt is ‘het helpen van zoveel mogelijk mensen’, waarbij het lidmaatschap slechts van betrekkelijke betekenis is. Zo zien wij de gerichtheid van de kerk op de samenleving, wat niet uitsluit dat binnen de ekklesiologie vanuit andere dan pastorale motieven ook andere accenten legitiem zijn. Inhoud, omvang en aard van het aanbod moeten volgens Dekker pluriform zijn. „Het zal voorkomen – denk aan degenen die helemaal op zichzelf teruggeworpen zijn – dat een intensieve begeleiding, een intensief pastoraat nodig is. Maar het is ook mogelijk – en we herinneren aan onze beperkte taakopvatting – dat de kerk kan volstaan met informatie en verwijzing. Ook zal de kerk ‘zoekenden’ tegenkomen, mensen die zich niet in de bestaande aangeboden godsdienstige of niet-godsdienstige zingevingen hebben kunnen vinden. De kerk zal zich dan moeten bezinnen op de mogelijkheid van een aanbod.”⁴⁷ In deze lijn bewegen wij ons.

Het serieus nemen van de ontwikkelingen wil voor ons besef zeggen, dat we de ekklesiologische vraagstelling naar twee kanten doordenken: naar de kant van ‘*de kerk als gemeenschap van mensen*’ (8.13) en naar de kant van ‘*de kerk als instituut en instelling in de samenleving*’ (8.14). Vanuit de kerk als gemeenschap stellen we de vraag, hoe breed de kring moet zijn van mensen op wie de kerk zich in haar pastoraat richt. Vanuit de kerk als instelling vragen we, hoe zij zich tegenover de samenleving kan presenteren.

8.13 *Gemeenschap en individu*

Wanneer we niet meer zo gemakkelijk kunnen spreken over ‘de gemeente als voorwerp van zielszorg’,⁴⁸ want ‘de gemeente’ bestaat evenmin als ‘het kerklid’, moeten we ons afvragen op welke kring van mensen het pastoraat zich heeft te richten en welke nuancerings in dit opzicht moeten worden aangebracht. De moeilijkheid is vooral, dat we niet kunnen onderscheiden tussen mensen die al of niet bij de kerk horen, omdat een groeiende groep mensen, hoewel in mindere mate betrokken op de kerk als instituut, beslist niet onverschillig staat tegenover godsdienst in het algemeen en het christelijk geloof in het bijzonder. We gebruiken een zo ruime formulering, omdat we

⁴⁶ Dekker, a.w., p. 147.

⁴⁷ Dekker, a.w., p. 148.

⁴⁸ Wurth, a.w., p. 120.

het woord 'randkerkelijkheid' liever vermijden, al kunnen we er in het vervolg niet geheel buiten. Spreken van 'randkerkelijken' roept misverstanden op: wij vormen de kern en zij zijn de rand. En dat terwijl er veel 'randkerkelijken' zijn, die zichzelf beslist geen 'marginale christenen' voelen. Zij staan met hun geloof midden in het leven en hun kritiek op de kerk is nu juist, dat zij marginaal funktioneert en daar waar de eigenlijke vragen van het leven gesteld worden, in het politieke, economische en maatschappelijke gebeuren, verstek laat gaan. Voor hun besef is de kerk een randverschijnsel. *G. Dekker* stelt daarom voor te spreken van 'anders kerkelijk',⁴⁹ maar het is de vraag of het daarmee veel beter wordt.

8.131 De *theologische vragen* die hier rijzen hebben een uitweg gevonden in termen als 'kerk buiten de kerk', 'buitenkerkelijk', 'latent' of 'anoniem' christendom. Ook hiermee kan verwarring gesticht worden, omdat nu een groep mensen tot 'kerk' of 'christendom' wordt 'gedoopt', zonder daar wellicht zelf prijs op te stellen. Wel bepaalt dit spreken ons op niet vrijblijvende wijze bij 'een ingewikkeld probleemveld'.⁵⁰ *H. M. Kuitert* herinnert in dit verband aan een woord van *A. Kuyper*, n.l. dat de wereld mee- en de kerk tegenvalt,⁵¹ maar *Berkouwer* is van mening dat de problemen hier anders liggen, omdat Kuyper dat meevallen niet in verband bracht met het heil, maar met de gemene gratie. Bij *K. Rahner* daarentegen heeft de term anoniem christendom zijn achtergrond in Gods algemene heilswil, die het leven van alle mensen in een nieuw licht plaatst en het heil niet meer afhankelijk maakt van het bewuste en expliciete geloven als daad van een mens.⁵² 'Harde exclusiviteit' heeft hier plaats gemaakt voor 'hoopvolle inclusiviteit'.⁵³

Toch laat zich niet ontkennen, dat er ook sprake is van geloven buiten de kerk. Daarom volgen we *H. M. Kuitert* wanneer hij 'kerk buiten de kerk' een zinvolle benaming vindt voor het – naar het schijnt – groeiende leger van niet meer of weinig geïnteresseerde *christenen*.

Wanneer men het 'niet verloren gaan' van *buitenstaanders* theologisch wil trachten te funderen, in het spoor van het 'extra ecclesiam nulla salus' van met name Cyprianus⁵⁴, kan men het spreken van 'kerk buiten de kerk' beter vermijden en b.v. spreken van 'latent koninkrijk'⁵⁵, maar dat is hier volgens *Kuitert* niet in geding, omdat zowel reformatorische als katholieke theologen het er over eens zijn dat er ook heil buiten de kerk is⁵⁶.

⁴⁹ *Dekker*, Wat is er . . . , a.w., p. 29.

⁵⁰ *G. C. Berkouwer*, De Kerk 1, p. 189.

⁵¹ *H. M. Kuitert*, De wereld valt mee, in: Terzake IV, p. 63; n.a.v. *A. Kuyper*, De Gemeene Gratie II, p. 13.

⁵² *Berkouwer*, a.w., p. 191.

⁵³ *Berkouwer*, a.w., p. 192.

⁵⁴ *Kuitert*, a.w., p. 56.

⁵⁵ *Kuitert*, a.w., p. 85.

⁵⁶ *Kuitert*, a.w., ibidem.

Waar het hier om gaat is dat de grenzen van de kerk vloeiend zijn.

Met de term 'kerk buiten de kerk'⁵⁷ cirkelen we voortdurend rond de verhouding mens-zijn/christen-zijn, humaniteit/heil, buitenkerkelijk/binnenkerkelijk, algemeen/bijzonder. Volgens Kuitert blijkt hieruit onzekerheid van de kerk met betrekking tot haar eigen identiteit. Een belangrijke faktor hierbij is de wijziging in de opvatting van het heil: „Hoe meer de christelijke kerk de neiging heeft om het heil Gods – hier in volle zin als christelijk heil genomen – als 'binnenwerelds' te zien (en dus in zekere mate handtastelijk en grijpbaar), des te meer zal zij geconfronteerd worden met stukken menselijke werkelijkheid die, hoewel buiten de kerk existing, beantwoorden aan wat de kerk als heil predikt.”⁵⁸ Wat hier onzekerheid heet, laat zich o.i. ook uitleggen als een vruchtbare spanning tussen het heil van God en onze menselijke werkelijkheid (vgl. het door ons gehanteerde begrip 'bipolariteit').

8.132 Zo zijn we wel een stapje maar nog niet veel verder gekomen bij het beantwoorden van de vraag op wie het pastoraat, als hulpverlening, zich richt. Even moeilijk als de grenzen van de kerk te bepalen zijn, is aan te geven hoe breed de kring is van hen voor wie de kerk *pastorale verantwoordelijkheid* draagt. Deze kring is in principe open, maar een dergelijke algemene constatering kan zowel tot opdringerigheid als tot vrijblijvendheid aanleiding geven. Daarom moeten binnen het begrip verantwoordelijkheid onderscheidingen worden aangebracht en dan zijn we toch weer aangewezen op zoiets als een driedeling met behulp van de begrippen binnenkerkelijkheid, randkerkelijkheid en buitenkerkelijkheid, waarbij we kunnen denken aan concentrische cirkels, om aan te geven dat de kerk niet voor allen dezelfde pastorale verantwoordelijkheid draagt.

Met *binnenkerkelijkheid* bedoelen we die mensen die zich bij een kerkelijke gemeente betrokken voelen, deelnemen aan het kerkelijk leven, de waarden van het christelijk geloof aanvaarden en daaruit proberen te leven als mondig christenen in deze wereld. Op hen kan de gemeente een beroep doen om in hun omgeving pastorale verantwoordelijkheid te aanvaarden voor anderen. Omgekeerd zullen zij in voorkomende situaties de hulp van hun pastor inroepen of deze ook ongevraagd als betrekkelijk vanzelfsprekend aanvaarden. De betrokkenen weten wat ze aan elkaar hebben en van elkaar verwachten mogen op grond van wederzijdse afspraken.

Dat wil overigens niet zeggen dat die pastorale verantwoordelijkheid nooit problematisch zou zijn. Kerkelijke trouw staat niet altijd – en hoeft niet altijd te staan! – voor mondigheid en christelijke vrijheid, die voorwaarden zijn om als gemeente in dienst van de Heer te staan. Er zijn mensen voor wie de kerk alleen 'nabijheid' inhoudt. Zij koesteren in de gemeenschap hun afhankelijkheid, de warmte van 'de intimiteit' of de bescherming van 'de autoriteit'. Zij beleven

⁵⁷ Verder over heel verschillende ontwerpen, *Kuitert*, a.w., p. 67 e.v.

⁵⁸ *Kuitert*, a.w., p. 84 (zie ook: 3.2).

de kerk eenzijdig als 'geestelijk verzorgingsinstituut'. Daarom herinneren we er aan dat de hulp van het pastoraat behalve bijstaan ook begeleiden betekent.

Het laatste maakt de overgang naar 'randkerkelijkheid' iets gemakkelijker. Met enige 'Spielerei' heeft H. M. Kuitert er eens op gewezen, dat het geen ramp is wanneer christenen ten aanzien van de kerk meer distantie gaan inbouwen. In deze zin vervult de kerk zelf een functie: „Zij zuigt aan en stoot na verloop van tijd weer af. Zo komt het christendom buiten de kerk en dat was de bedoeling.” Daarom ook moet de kerk blijven. „De mensen vinden God en hun zaligheid nog niet in de wereld, ze worden er gekneusd, gekraakt en geblutst en zowaar, er is een haven die zich aandient, een moederborst namens God en zijn Heelmeester, en dat is de kerk. Dat is wat ik zopas de aanzuigfunctie van de kerk noemde. Maar na verloop van tijd wordt het in het kerkelijke christendom te eng om voluit mens te zijn. In het ziekenhuis kun je wel tijdelijk verpleegd worden of opgevangen maar je kunt er niet leven. Niemand wil dat en wie dat wel wil is (nog steeds) ziek. De mensen gaan het te eng vinden in de kerk, te weinig werelds, te weinig vrij en ze vertrekken weer of worden er als malcontenten, liberalen of querulanten uitgezet, met of zonder heilig kruis dat hen nagegeven wordt. Daarover moeten we niet te verbaasd doen. Zo hoort het, zo gaat het goed.”⁵⁹ Je moet de pijn van deze woorden gevoeld hebben om ze te kunnen ervaren als een waardevolle bijdrage in het spreken over pastoraat 'in verbondenheid met de gemeente van Christus', een verbondenheid die ook voor kerkleden staat in de spanning van de polariteit van nabijheid en distantie.

Rond wat we binnenkerkelijkheid noemden treffen we een groeiende *randkerkelijkheid* aan. In dit brede veld kan in veel gevallen terecht gesproken worden van 'kerk buiten de kerk'. Heel verschillende mensen treffen we hier aan. We ontmoeten mensen die de waarden van het christelijk geloof als positief ervaren maar ook mensen, die zich hiervan nooit iets hebben kunnen eigen maken en vol rancune zitten door de traumatische uitwerking die een als regel goedbedoelde 'christelijke opvoeding' op hen heeft gehad. De eersten participeren wellicht als christen in andere verbanden en mogen weten dat de kerk hierin achter hen staat. De laatsten zouden misschien voor het eerst of opnieuw iets van gemeenschap kunnen ervaren. Daartussen treffen we aan de rand van de kerk veel gemakzucht en onverschilligheid aan, maar daarmee gebruiken we woorden, die voorbijgaan aan de eigen geschiedenis en situatie van mensen afzonderlijk en hen daarom, in hun algemeenheid gebruikt, onrecht doen. Toch zeggen we het zo, in alle nuchterheid, omdat je 'gewoonte en bijgelovigheid' zowel binnen als buiten de kerk aantreft.

Voor zover het om leden van de kerk gaat heeft zij ook hier een pastorale verantwoordelijkheid en waar dat niet het geval is zal een pastor hen graag van dienst zijn. Het zou heel erg zijn wanneer zij het gevoel kregen dat de kerk hen afschrijft omdat ze, om welke reden ook, niet voldoen aan de normen

⁵⁹ H. M. Kuitert, De kerk moet blijven – maar hoe lang nog? in: Wg., jg. 26, p. 771 v.

van 'kerklid' en daarom ook als 'mens' niet meetellen. Pastoraat als hulpverlening heeft plaats 'om niet' en is een vorm van belangeloze beschikbaarheid, die gegeven is met de roeping van de kerk om dienstbaar te zijn aan mensen. Wanneer het om leden van de gemeente gaat mag daarbij op zeker ogenblik ook de vraag gesteld worden of met de distantie die zij tegenover de kerk in acht nemen zij zelf en de gemeente, in haar dienst aan anderen, wel ten volle gediend zijn. In een gesprek blijkt dan nogal eens, dat men graag wat meer 'nabijheid' en gemeenschap zou ervaren, maar zichzelf niet herkent – in of afgestoten voelt – door de gemeenschap, dan wel dat gemeenschap voor hen een veel dieper liggend probleem is, omdat zij grote moeite hebben zichzelf te geven aan anderen. Tevens ontdek je, dat mensen die van de kerk van vroeger vervreemd zijn langs de weg van een 'moratorium' tot hun eigen verrassing weer iets van de gemeente gaan ervaren.

Dat wij in dit verband de kerk op deze wijze ter sprake brengen is niet omdat de pastorale verantwoordelijkheid hier in geding is, maar vooral omdat deze samenhangt met de gemeente als gemeenschap en de band, die mensen er al of niet mee voelen. Wanneer we spreken van 'nabijheid en distantie' van 'individuatie en participatie' gaat het om een zichzelf worden in de weg van een zich verhouden tot anderen. Pastoraat heeft niet als doel de kerk te propageren, maar mag zeker oog hebben voor de betekenis die de kerk als gemeenschap kan hebben om mensen te helpen hun bestemming te vinden. Daarom spreken we niet alleen over een problematische nabijheid, maar ook over een problematische distantie. In alle gevallen is de kerk middel en geen doel in zichzelf. Het vraagt veel van pastores om dit element zuiver te hanteren.

Onder *buitenkerkelijkheid* verstaan we mensen die zich ten opzichte van de kerk als buitenstaanders opstellen, wat niet hoeft in te houden dat zij in elk opzicht onverschillig staan tegenover de waarden van het christelijk geloof (al mogen we hen hier niet op aanspreken) en zeker niet dat zij ongevoelig zouden zijn voor religieuze en humanitaire waarden in het algemeen. De verbondenheid met de gemeente speelt hier geen rol. Wel is het zo dat ieder christen zich in de omgang met zijn naaste zijns broeders hoeder behoort te weten en dat een pastor zich in zijn beschikbaar zijn voor alle mensen gedragen mag weten door de gemeente van Christus. Er is hier m.a.w. wel degelijk sprake van pastorale verantwoordelijkheid, zonder dat we er behoefte aan zullen hebben de motivatie van die beschikbaarheid ongevraagd te expliciteren. In toevallige en terloopse contacten komt het aan op fijngevoeligheid om werkelijk te kunnen onderscheiden wáár het op aankomt.

Toch zouden we hier niet alles aan het toeval willen overlaten en er nadrukkelijk voor willen pleiten dat er vanuit de kerk een aanbod gedaan wordt, waardoor mensen kunnen weten dat zij in levensvragen óók bij een pastor terecht kunnen en dat deze hulp belangeloos geboden wordt: een pastor hoeft er geen zieltjes mee te winnen noch geld aan te verdienen. Tevens moet het

voor de betrokkenen duidelijk zijn dat de pastor hun vrijheid en waardenoriëntatie in alle opzichten respecteert, evenzeer als hij in zijn werk vanuit zijn eigen geestelijke achtergrond gevoed wordt.

Zo wordt duidelijk, dat wij met de woorden 'in verbondenheid met de gemeente van Christus' gekozen hebben voor een ruime formulering, die recht wil doen aan verschillen in pastorale verantwoordelijkheid, aan verschillende vormen van betrokkenheid bij de kerk en aan verschillende functies die de gemeente als gemeenschap kan vervullen.

8.14 Kerk en samenleving

Behalve de verhouding van 'gemeenschap en individu' vraagt nu ook die van 'kerk en samenleving' de aandacht, om daarmee oog te krijgen voor de institutionele kanten van onze vraagstelling. De kerk is in onze samenleving een instelling naast andere. Licht het op haar weg zich ook in dit opzicht als dienstverlenende instantie te presenteren? We hebben er op gewezen dat de kerk de eeuwen door deze functie vervuld heeft. We hebben, sprekend over pastoraat als hulpverlening, iets gezien van het gemeenschappelijke en het eigene van de verschillende vormen van hulpverlening. Ook het pastoraat heeft iets eigens – zij het niet exclusief – in een gerichtheid op de mens als geest, op zingeving en waardenoriëntatie. We herinneren er ook aan, dat 'helpen wie geen helper heeft' (Ps. 72,12) typerend is voor de diakonia van de gemeente.⁶⁰ Dit kan tot uitdrukking komen in een speuren naar leemten en een daar inspringen, waar gaten dreigen te vallen. In die zin werkt de kerk 'plaatsvervangend voor' en niet 'concurrerend met' andere vormen van hulpverlening. De geschiedenis van het diakonaat laat zien dat de kerk zich terugtrekt, wanneer de samenleving bepaalde taken zelf ter hand neemt. Maar daarmee zijn we nog niet toe aan een structurele benadering, die vraagt dat we verschillende modellen van kerk en samenleving – in het kort – aan een onderzoek onderwerpen.

8.141 Het eerste is *het theocratisch model* dat we kennen onder verschillende gestalten. Binnen het theocratische denken wordt voor de fundering van het overheidsgezag teruggegrepen op een goddelijke opdracht of afkomst van de gezagsdrager. Kerk en staat vallen ten dele samen om de samenleving te structureren volgens het gebod van God. „Een eenvoudige en duidelijke terrein- en arbeidsverdeling tussen beide is niet te vinden.”⁶¹

Het bijbels voorbeeld is Israël, waar de wetsverzamelingen 'aanlopen' zijn naar een theocratie, „een vorm van samenleving waarvan de cultische, ethische en juridische dimensies worden beheerst door het doel dat God met zijn volk heeft.”⁶² In het Constantijnse tijdperk krijgt de christelijke kerk

⁶⁰ J. Hendriks, *Overal waar mensen zijn*, p. 11, 22 e.v.

⁶¹ A. A. van Ruler, *Religie en Politiek II*, Theocratische grondlijnen, p. 368.

⁶² H. Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 523.

nieuwe kansen dergelijke idealen te realiseren. Dit leidt tot een eeuwenlange strijd tussen paus en keizer en tot een belangrijke machtspositie van de kerk in de samenleving. In het Geneve van Calvijn wordt eveneens gestreefd naar een theocratisch bewind. De invloed van Calvijn is duidelijk aan te wijzen in art. 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, waar als taak van de overheid geldt het handhaven van de orde en van de ware godsdienst⁶³, terwijl de sociale taak in haar geheel aan de kerk toekomt. Onderscheid en zelfstandigheid van kerk en overheid worden gehandhaafd binnen de ene gerichtheid op het Rijk van God (zie verder: 6.112; 7.232).

Vormen van theocratisch denken treffen we later aan in de Nederlandse Hervormde Kerk, 'de vaderlandse kerk'. In de vorige eeuw verzet met name *Pb. J. Hoedemaker* zich fel tegen de neutrale staat, die in strijd was met zijn theocratisch ideaal: „de neutrale staat is hem een gruwel, in feite een contradictio in terminis, juist in dit reformatorische Nederland, waar geloof en staatsvorm ten nauwste met elkaar zijn verbonden door de geschiedenis heen.”⁶⁴ *A. A. van Ruler* bouwt de theocratie in in een theologie, waarin het Rijk en de Geest centraal staan, het Rijk ook opgevat als een politieke orde.⁶⁵ Invloed hiervan is te bespeuren in art. 16 van 'Fundamenten en perspectieven van belijden', waar de regering de roeping wordt toegekend „op het aan haar opzicht toevertrouwde gebied van het openbare leven, zelf in haar ambt naar Gods geboden te handelen en dat leven dienovereenkomstig te ordenen.”⁶⁶ In het nederlandse parlement worden van de zijde van de kleine protestantse partijen nog regelmatig theocratische geluiden gehoord.

8.142 Een tweede model is *de lutherse twee-rijkenleer*, volgens *W. Jentsch* in zijn pastorale theologie samen met de verhouding van wet en evangelie een belangrijke theologische voorvraag.⁶⁷

Luthers conceptie gaat er van uit dat God op tweevoudige wijze zijn Heer-zijn in deze wereld uitoefent, n.l. „konservatorisch als erhaltender Herr und redemptorisch als erlösender Herr.”⁶⁸ In het Rijk ter rechter zijde regeert Christus door de Heilige Geest via Woord en sacrament. In het Rijk ter linker zijde zijn ordeningen van kracht, 'Ehe, Familie, Beruf, Obrigkeit', om een dam op te werpen tegen de zonde. Behalve het onderscheid moet ook de eenheid van de beide rijken benadrukt worden, gelegen in de ene Heer. Door deze leer hebben staat en kerk ieder een eigen terrein. De twee rijkenleer valt voor een belangrijk deel samen met de onderscheiding van wet en evangelie. Zo zag Luther gewoonlijk het evangelie als constitutief voor het rijk ter rechter en de wet als constitutief voor het rijk ter linker zijde⁶⁹. Toch gaat

⁶³ *A. D. R. Polman*, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis*, p. 266 e.v.

⁶⁴ *H. D. de Loor*, *Kerk in de samenleving*, p. 33.

⁶⁵ B.v. *A. A. van Ruler*, *Theocratie en tolerantie*, in: *Theologisch werk* 1, p. 191 e.v.

⁶⁶ *Documenten Nederlandse Hervormde Kerk*, p. 95.

⁶⁷ *W. Jentsch*, *Handbuch der Jugendseelsorge* II, p. 254 e.v.; vgl. ook *J. van den Berg*, *Twee regimenten één Heer*; *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, p. 134 v.; *J. A. Wolfaardt*, *Kerklike konfrontasie – oorde*, p. 47 e.v.

⁶⁸ *Jentsch*, a.w., p. 261 v.

⁶⁹ *Jentsch*, a.w., p. 264.

het niet om afgrensbare terreinen. „Jeder Christ hat vielmehr in beiden seine Rolle als Weltperson und als Christperson. Als *Christperson* lebt er durch den Glauben allein durch das Wort Gottes und dessen Bezeugung, etwa in der Familie. Als *Weltperson* lebt er mit anderen Menschen in einem bürgerlichen Gemeinwesen nach politischen Gesichtspunkten unter einer Obrigkeit. (...) Er (Luther) wollte mit seiner Lehre ebenso einer Verkirchlichung der Welt wie einer Verweltlichung der Kirche entgegenwirken.”⁷⁰ In de loop der geschiedenis zijn met name twee kortsluitingen opgetreden.⁷¹ Wanneer vergeten wordt dat het om twee rijken van de ene Heer gaat, dreigt het gevaar van 'Eigengesetzlichkeit' en verliest de kerk haar greep op het openbare leven; wanneer de doorwerking van de zonde op alle gebieden van het leven uit het oog verloren wordt gaan z.g. scheppingsordeningen een eigen leven leiden.⁷²

Consequenties voor het pastoraat zien we bij *H. Asmussen* in een tweedeling van 'Seelsorge' en 'Seelenführung' en bij *W. Trillhaas* als hij stelt: „Zum pastoralen Dienst gehört es, dass der Seelsorger die Glieder der Gemeinde in christlichen Fragen von Amts wegen berät und in menschlichen Dingen seinen Nächsten als Nächster persönlich zur Seite tritt. Er kann aber auch in allen Fragen des Weltlichen Lebens als Seelsorger gefragt werden.”⁷³

8.143 Een derde model is *A. Kuypers* model van *kerk als instituut en organisme*, zoals dit zijn vormgeving vond in christelijke organisaties op allerlei gebied. Christelijke verenigingen ontstonden onder invloed van de beweging van het Réveil in de vorige eeuw. Het gaat hier niet zozeer om een principiële keuze. Liever had men gezien dat de christelijke staat zou optreden als intermediair tussen kerk en cultuur. „De ontkerstening van de staat en de deplorabele toestand van de Kerk, maakte echter deze weg onbegaanbaar, zodat praktisch ook hier gegrepen werd naar het middel van de christelijke organisatie. Maar deze organisatie is slechts noodhulp. Althans bij de voor mannen. Plaatsvervangend treedt de christelijke vereniging op voor de Kerk en voor de staat.” Aldus *J. van der Werf*⁷⁴. Uiteraard spelen ook andere motieven mee.

Bij *A. Kuypers* krijgt het model zijn principiële fundering. De enig volop theologische categorie bij Kuypers is volgens *A. A. van Ruler* de wedergeboorte⁷⁵. De genade is dan ook particulier.⁷⁶ Maar hoe moet dan gedacht worden over het goede wat het leven ook hierbuiten te bieden heeft? Hier

⁷⁰ Evangelischer Erwachsenen Katechismus, a.w., p. 135.

⁷¹ *Wolfaardt*, a.w., p. 48 v.

⁷² Wanneer *K. Barth* stelt dat de opkomst van Hitler-Duitsland hiermee samenhangt, dat de kerk de wereld op haar beloop liet – er waren immers twee rijken – stelt *G. Th. Rothuizen* hier tegenover dat ook – en beter – het tegenovergestelde verdedigd kan worden: de staat dacht als kerk, de kerk als staat, waardoor wat twee had moeten blijven één werd. Wat is ethiek, p. 62.

⁷³ *W. Trillhaas*, Der Dienst der Kirche am Menschen, p. 99.

⁷⁴ *J. van der Werf*, Kerk en christelijke vereniging, p. 57.

⁷⁵ *A. A. van Ruler*, Kuypers idee eener christelijke cultuur, p. 26.

⁷⁶ We volgen hier de analyse van *Van der Werf*, a.w., p. 37 e.v.

voert Kuypers het begrip 'gemene gratie' in (3.222), waardoor God een dam heeft opgeworpen tegen de zonde en waarin eveneens een aanknopingspunt ligt voor de particuliere genade. Parallel aan die van 'particuliere genade en gemene gratie' loopt de onderscheiding van 'kerk als instituut en organisme',⁷⁷ die eveneens opkomt uit de idee van de wedergeboorte. „De wezenlijke Kerk is voor Kuypers niet de Kerk als instituut, maar de Kerk als organisme, het mystieke lichaam van Christus, deels in de hemel, deels op aarde, deels nog ongeboren. Deze Kerk openbaart zich gebrekkig in het instituut, 'een tijdelijk ineengezette instelling rustende in menselijke keuzen, besluiten en wilsdaden'. Alleen het achter het instituut liggende organisme geeft aan dat instituut werkelijke waarde.”⁷⁸ Zo construeert Kuypers een drietal sferen. De eerste is die van het leven uit de particuliere genade, het terrein van de Kerk als instituut en organisme, waarbij het organisme het eigenlijke is. Dit is het terrein van het nieuwe leven in het wedergeboren hart. Hier ligt ook de taak van de kerk als instituut, via bediening van Woord en sacrament, de dienst der barmhartigheid en de kerkregering⁷⁹. Het is zaak dit instituut zuiver te houden, met het oog op de ene taak: beïnvloeding van het organisme. Vanuit de eerste sfeer vindt de particuliere genade haar weg naar het terrein van de gemene gratie om deze aan te vullen en te beïnvloeden. Hier ligt het terrein van de kerk als organisme, zichtbaar wordend in bekering en heiliging. „En deze wedergeborenen staan midden in het leven, één lichaam vormend, omdat ze door één levensverband met elkaar verbonden zijn. En ze zijn door wedergeboorte, bekering en heiligmaking anders geworden dan de niet-wedergeborenen.”⁸⁰ De wedergeboorte gaat het hele leven doortrekken. Het anders-zijn maakt de vulling van het leven anders. Wie hieruit leeft verbindt zich met de mede-christen. Zo ontstaan christelijke organisaties. Niet het instituut, maar het organisme, de groep wedergeborenen, beïnvloedt het leven. Is dit gettovorming? Nee. „Princiepelijk, kan men zeggen, wil Kuypers geen antithese. De gekenden des Heren vormen het centrum der natie; het gaat om concentratie ten behoeve van het geheel. Heel dat terrein der gemene gratie zal straks immers door de particuliere genade worden opgeëist. Er is alleen praktische antithese en deze weegt zwaar.”⁸¹ Eerst in de twintiger jaren krijgt het antithese-principe een wat *H. Berkhof* noemt 'ideologisch automatisme'.⁸²

⁷⁷ *Van der Werf*, a.w., p. 41.

⁷⁸ *Van der Werf*, a.w., ibidem. Vgl. *A. Kuypers*, *De Gemeene Gratie II*, p. 249 v. Het is begrijpelijk dat Kuypers ook weinig moeite had met de z.g. 'pluriformiteit' van de kerk.

⁷⁹ *Van der Werf*, a.w., p. 42.

⁸⁰ *Van der Werf*, a.w., ibidem.

⁸¹ *Van der Werf*, a.w., p. 43. De tweede sfeer, waarover het hier ging, is die van de christelijke landen. Er is nog een derde sfeer, waar enkel uit de gemene gratie geleefd wordt, het heidendom.

⁸² *H. Berkhof*, *Antithese en solidariteit*, in: *Naar de wereld van morgen*, p. 118 (uit: *Wg.*, jg. 11). Vgl. ook: *J. Hendriks*, *De emancipatie van de gereformeerden*, p. 218 e.v.

Zo ontstaat een model waarin christelijke organisaties fungeren als een 'buffer' tussen de kerk en de wereld.

8.144 Een vierde model is dat wat we noemen *kerk voor de wereld*, waaronder verschillende ontwerpen kunnen worden samengebracht. In de grote ekklesiologische ontwerpen ontbreekt dit aspect, aldus *H. Berkhof*,⁸³ met uitzondering van dat van *K. Barth* in zijn spreken over 'Berufung, Sendung, Auftrag, Dienst'.⁸⁴ De wereld is de in Christus verzoende wereld. Op grond hiervan mogen we haar hoopvol tegemoet treden (4.232). In haar dienst aan de wereld moet de gemeente afzien van alle bevoogding. „Bevormundung heisst: menschliche Machtübung von Menschen gegenüber Menschen als ihrem Objekt, heisst Behandlung – wohlgemeinte Behandlung, aber Behandlung! – des Anderen durch den Einen als Material seines eigenen Könnens.”⁸⁵ We zouden hier kunnen spreken van een ekklesiologische wending, waarbij de volgorde 'God-gemeente-wereld' wordt omgezet in 'God-wereld-gemeente'. Daarmee komt de gemeente op een andere plaats te staan: „Zij is instrument van het rijk van God en staat helemaal in dienst van God naar de wereld. Gemeente-zijn is deel hebben aan de zending van God. Dit betekent dat zij van zichzelf moet afzien. Het is Gods bedoeling niet dat zij zich breed en sterk maakt in imposante verschijningen of in grote instituten. Zij moet integendeel evenals Jezus Christus zichzelf ontleiden en er alleen maar zijn terwille van de wereld.”⁸⁶ Aldus een treffende typering van *J. T. Bakker* en *K. A. Schippers*. Of om met *H. Berkhof* te spreken: „In de beweging van de Geest naar de wereld toe is de kerk als voorlopig eindpunt tegelijk nieuw uitgangspunt.”⁸⁷ In dit teken staat ook de nieuwe aandacht voor het Rijk Gods (4.214). Berkhof vat heel deze benadering samen onder het hoofd 'Het volk van God als eersteling'⁸⁸. De kerk is een voortdurende beweging, als een bruggebeuren. Dit staat tegenover een oude statische kerkconceptie waarin de wereld buiten de kerk uitsluitend een andere, vijandige macht was. Deze apostolaire of missionaire theologie is sterk vertegenwoordigd in de Oecumenische beweging⁸⁹, waaraan *H. Kraemer* en *J. C. Hoekendijk* in het verleden veel hebben bijgedragen.⁹⁰ Zo typeert Hoekendijk de kerk aldus: „Zij staat nergens, zij voltrekt zich, geschiedt, zij ontstaat terwijl het Rijks-evangelie aan de wereld wordt gebracht. Kerk is er alleen in actu Christi, dat wil zeggen in actu apostoli.” En: „Wat er verder nog van de kerk gezegd kan worden, is op de keper beschouwd theologisch irrelevant.” Er is geen 'plus'. De kerk leeft eenvoudig voor de wereld. „Of een kerk werkelijk apostolische substantie heeft, zal zij steeds laten blijken in haar diakonia, in haar dienende gestalte.” Zij wijst van zichzelf af en bestaat slechts 'in

⁸³ *Berkhof*, Christelijk geloof, a.w., p. 362.

⁸⁴ *Barth*, K.D., a.w., IV, 3, p. 553 e.v.

⁸⁵ *Barth*, a.w., p. 950.

⁸⁶ *J. T. Bakker* en *K. A. Schippers*, Gemeente: vindplaats van heil?, p. 17.

⁸⁷ *Berkhof*, a.w., p. 362.

⁸⁸ *Berkhof*, a.w., p. 429.

⁸⁹ The Church for Others and the Church for the World, rapport van de WCC.

⁹⁰ Voor een overzicht: *H. J. Margull*, Theologie der Missionärischen Verkündigung.

actu'. Samengevat: „De kerk is een functie van het apostolaat.”⁹¹

Dit model wordt praktisch vertaald in het vele werk dat werd opgezet door de Wereldraad van Kerken. Er wordt een nieuw accent gelegd op de 'Laity', 'het vergeten ambt in de kerk'⁹². Er heeft na de tweede wereldoorlog in Nederland een 'doorbraak' plaats in het model 'christelijke organisatie'. Wie zich bij een christelijke instelling aansluiten moeten volgens een herderlijk schrijven van de hervormde kerk bedacht zijn op 'het euvel der vereenzelviging'. „Zij zullen zich ervoor moeten hoeden in hun betrekkelijke afgeslotenheid te gaan staan tussen de Kerk en hun medemensen, opdat ze geen belemmering worden voor de doorwerking van het evangelie.”⁹³ Tegenover 'de verzuiling' wordt 'de gevulde algemeenheid' geplaatst. „Met de term *algemeenheid* wordt aangeduid het verschijnsel, dat mensen van verschillende levensbeschouwing en overtuiging een samenwerkingsvorm zoeken in een organisatorisch verband om elk vanuit eigen overtuiging gezamenlijk een gemeenschappelijk doel te dienen.”⁹⁴ Principiële motieven zijn hierbij, in de lijn van genoemd herderlijk schrijven, het solidariteitsmotief, het apostolaatsmotief, het ontmoetingsmotief, het mondigheidsmotief en het existentiemotief, voornamelijk liggend in de lijn van de theologie van K. Barth⁹⁵.

8.145 Een vijfde model zouden we willen omschrijven met *de kerk als partijganger der armen*, om een term van G. H. ter Schegget te gebruiken. In de diakonie van de christelijke gemeente gaat het om solidarisering en identificering van deze gemeente met de minsten van Christus' broeders. „De gemeente doet niet aan partijpolitiek, maar trekt wel politiek partij en wel voor de armen, de vernederden en vertraptten. Zij is partijganger der armen, vriend van proleten, metgezel van de verlatenen. De diakonie is derhalve niet politiek neutraal.”⁹⁶

Ook deze beweging is heel duidelijk gestempeld vanuit de oecumenische beweging, de levende ontmoeting met mensen, die verdrukt en vertrapt worden. Op het congres van de Wereldraad over 'Kerk en maatschappij' in 1966 was voor het eerst sprake van een 'theologie van de revolutie'⁹⁷. Hierbij sluiten aan verschillende vormen van bevrijdingstheologie, geboren uit de pijn van de onderdrukking in zuidelijk afrika⁹⁸ ('black theology') en noord- en zuid-amerika⁹⁹. De missionaire consequenties van deze benadering

⁹¹ J. C. Hoekendijk, *De kerk binnenste buiten*, p. 50 v.

⁹² H. Kraemer, *Het vergeten ambt in de kerk*.

⁹³ Christen-zijn in de nederlandse samenleving, Documenten, a.w., p. 462.

⁹⁴ J. Firet en H. van Riessen, *Moderne algemeenheid*, p. 88.

⁹⁵ Firet, a.w., p. 90 e.v.

⁹⁶ G. H. ter Schegget, *Partijgangers der armen. Avantgarde van Gods revolutie*, p. 29.

⁹⁷ Kerk en revolutie, een bloemlezing uit de voorstudies, ingeleid door H. Cox; vgl. ook A. Th. van Leeuwen, *Ontwikkeling door revolutie, een theologische bezinning*.

⁹⁸ B.v. A. Boesak, *Farewell to Innocence, a social-ethical study on black theology and black power*.

⁹⁹ B.v. A. Boesak, *Coming in out of the wilderness, a comparative interpretation of the ethics of Martin Luther King jr and Malcolm X.*; G. Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding*.

komen aan het licht op de zendingsconferentie van Bangkok¹⁰⁰.

Wie verstaat wat er in de wereld van vandaag gaande is, aldus *A. G. Honig* grijpt naar het woord bevrijding, om tot uitdrukking te brengen waar het om gaat. Deze term brengt ons bij de bijbelse bronnen, die de tegenwoordigheid en het handelen van de mens in de geschiedenis bepalen. „Inderdaad, belijden of verloochenen van onze Heer in de wereld van vandaag is in de eerste plaats dit: in hoeverre het ons gelukt Hem aan de wereld te verkondigen, als de Bevrijder, die alleen waarachtig vrijmaakt, terwijl wij zelf onze plaats innemen in de strijd om de bevrijding.”¹⁰¹

Een kenmerk van dit model is een mondiale benadering, waarin verbanden worden gezocht tussen onze samenleving hier en andere samenlevingen, om niet alleen onze medeplichtigheid aan voortdurende armoede en onderdrukking op het spoor te komen, maar ook onze medeverantwoordelijkheid voor noodzakelijke veranderingen tot uitdrukking te brengen, die begint met het stellen van andere prioriteiten in onze eigen samenleving. Een ander kenmerk is, dat in het maatschappelijk leven niet zozeer gezocht wordt naar samenwerking met bestaande organisaties maar naar een strategie die loopt via actiegroepen en alternatieve vormen van hulpverlening.

8.146 Wanneer we op grond van het bovenstaande tot *een keuze* proberen te komen, is het niet zo moeilijk om aan elk model goede woorden te wijden. Wanneer *A. A. van Ruler* poneert dat extreem-progressieve theologen, die met een beroep op het evangelie de huidige maatschappij aanvallen, zouden moeten toegeven dat zij in wezen een theocratische vormgeving van het leven willen, is deze bewering niet zonder grond.¹⁰² Ook geeft het ruimte wanneer *G. Th. Rothuizen* het opneemt voor het tweede rijk, door op te merken dat er ook vanzelfsprekendheden zijn, waarvoor een mens niet bij bijbel, God en kerk te rade hoeft te gaan.¹⁰³ *R. Schippers* heeft evenzeer gelijk wanneer hij opmerkt dat christelijke organisaties waarachtig – en al heel vroeg! – wel iets begrepen hebben van de plaats van de 'laity' in de samenleving en dan praten we nog niet eens over de emancipatie van een heel volksdeel. Kuyper zag in de christelijke organisaties „een aantrekkelijke weg voor degenen die weten dat de kerk via haar 'laity' in de wereld heeft te staan en zich daar als kerk van Jezus Christus exemplarisch, bevrijdend, antwoordend op de nood, heeft te vertonen.”¹⁰⁴ Dat de kerk er is voor de wereld klinkt ons zo vanzelfsprekend in de oren, dat het verbazingwekkend is te moeten horen, dat het hier gaat om

¹⁰⁰ *J. Verkuyl*, Jezus Christus de bevrijder en de voortgaande bevrijdingen van mensen en samenlevingen; de betekenis van de wereldconferentie voor zending en evangelisatie in Bangkok.

¹⁰¹ *A. G. Honig*, Jezus Christus, de Bevrijder, de inhoud van de missionaire verkondiging, p. 20.

¹⁰² *A. A. van Ruler*, Nieuwe vragen na vijftien jaar, *Vox. Theol.*, jg. 40, p. 275.

¹⁰³ *Rothuizen*, a.w., p. 63.

¹⁰⁴ *R. Schippers*, De weg van de christelijke organisaties, in: *Geloven op maandag*, Wg., jg. 16, p. 587; *Hendriks*, a.w., p. 175 e.v.

een wending in de ekklesiologie. Tenslotte: Wie heeft zich het woord 'bevrijding' nog niet toegeëigend?

Op dezelfde wijze roept elk model zijn kritische vragen op. Leidt theocratie niet tot dwang en imperialisme, of voorzichtiger tot verkerkelijking van het leven? Leidt een tweerijkenleer in de praktijk niet tot een scheiding van het gewone en het geestelijke, waarbij de kerk haar greep op de samenleving verliest? Waarom moeten christenen in hun dagelijks werk als 'kerk als organisme' door het leven gaan en krijgt de 'kerk als instituut' zo niet een te gemakkelijk alibi in handen om zich van politieke en maatschappelijke vragen te kunnen distantiëren?¹⁰⁵ Is het bovendien zo gezond, al die 'christenen onder elkaar'? Als we zeggen 'de gemeente is missionair' of 'de gemeente is diakonaal' spreken we dan over de feitelijke situatie of bestaat deze gemeente alleen maar in onze verbeelding? En tenslotte: Waarom weten we zo goed hoe het elders in de wereld met 'bevrijding' moet, terwijl we blijkbaar geen kans zien deze theologie in onze situatie te 'kontekstualiseren'? Ook deze vragen moeten gesteld worden!

Voor ons is een belangrijk ding, dat we de verschillende modellen zien tegen hun historische achtergrond. In dat licht liepen en lopen de bedoelingen misschien niet eens zoveel uiteen. In ieder geval is het zo dat wij in onze situatie niet terug kunnen achter de secularisatie en achter de ekklesiologische wending in de theologie, die uiteraard niet losstaat van de gewijzigde situatie. Niet door een machtspositie maar alleen in een dienende gestalte kan de kerk in onze samenleving aanwezig zijn. Zo kan God haar gebruiken in dienst van zijn Rijk. We zijn ons meer bewust geworden van de bescheiden plaats die de kerk hierbij inneemt en van de andere wegen, de voortgang van de wetenschap, de politiek, het sociaal en maatschappelijk gebeuren, waarlangs God evengoed bezig is zijn Rijk te doen komen. De kerk mag en moet, waar nodig en mogelijk, in dit alles een profetisch woord spreken, zonder mensen te bevoogden en onmondig te maken. Ook daar zijn grenzen in de dienst aan de samenleving. Wie echter van *K. Barth* geleerd heeft dat deze wereld de in Christus verzoende wereld is, zal hoopvoller kunnen aankijken tegen het wereldgebeuren en hierin als christenmens zijn plaats weten in te nemen. Want ook 'extra muros ecclesiae' vinden we 'ware woorden', die voor zichzelf spreken¹⁰⁶ en mogen gelden als gelijkenissen van het hemelrijk, zonder dat het bijbelse of kerkelijke woorden zijn. Het moet juist Barth na zijn zware strijd tegen de natuurlijke theologie moeite gekost hebben dit te erkennen, een moeite waarvan elke bladzijde van dit hoofdstuk getuigenis aflegt¹⁰⁷ in het zoeken naar een comprehensieve aanpak van de verhouding van 'das Licht und die Lichter'.

¹⁰⁵ Vragen die we ook al vinden bij *Schippers*, a.w., p. 587 v., en die alleen maar aktueller worden.

¹⁰⁶ *Barth*, K.D., a.w., IV/3, p. 122 v.

¹⁰⁷ We bedoelen par. 69/2, *Das Licht des Lebens*, IV/3, p. 40-188.

Op grond hiervan komen we tot twee overwegingen. De *eerste* is dat in de gerichtheid van de kerk op de samenleving een meer institutionele benadering in de lijn van het vierde en een meer maatschappijkritische benadering in de lijn van het vijfde model elkaar nodig hebben. De eerste werkt meer 'van binnenuit', binnen de sociale en maatschappelijke verbanden, de tweede meer 'van buitenaf' via aktiecentra. De eerste heeft meer oog voor structuren en continuïteit, maar kan gemakkelijk vervallen in aanpassing aan het bestaande en in bureaucratie.¹⁰⁸ De tweede heeft meer oog voor 'das Gebot der Stunde', maar onderkent wel eens te weinig dat 'structuren' niet slechts machten zijn maar ook het 'gebinte' vormen dat het leven in al zijn verbanden mogelijk maakt. Hier dringen zich vergelijkingen op. Het is goed dat de priester, die het kerkelijk bedrijf runt, op de vingers gekeken wordt door de profeet, evenals de institutionele kerk het ordoïde type van gemeenschap naast zich nodig heeft om haar te herinneren aan haar bedoelingen.¹⁰⁹ Zo ook hebben 'traditionele' en 'alternatieve' vormen van hulpverlening elkaar nodig.

Een *tweede* overweging is dat in het veld van kerk en samenleving, toegespitst op hulpverlening, elke keuze voor resp. overheid, kerk of particulier initiatief zal afhangen van de situatie. We kunnen ook niet principieel kiezen voor kerkelijke organen, christelijke organisaties of algemene instellingen zonder dat dit tot verstarring leidt. Zo kunnen we ons voorstellen – en daar zijn vele voorbeelden van – dat wanneer ergens een manco in de hulpverlening bestaat, de kerk plaatsvervangend dit werk ter hand neemt. In een pedagogische situatie of in de verzorgende sfeer, waar christelijke waarden groot gewicht in de schaal leggen, kunnen we het begrijpen dat gekozen wordt voor een christelijke organisatie. Bij de problemen die op het terrein van de welzijnszorg zich voordoen en die van vele kanten als gezamenlijke opdrachten verstaan worden, kunnen we ons voorstellen dat gekozen wordt voor algemene instellingen. Wie principieel kiest voor kerkelijk werk, maakt van de kerk een macht in de samenleving. Wie principieel kiest voor christelijke organisatie legt de kerk als instituut lam en gaat een buffer vormen tussen kerk en samenleving. Wie principieel kiest voor de algemeenheid moet zich afvragen of de waarden van het christendom hier niet in de verdrukking komen. Er is ook een wisselwerking. Waar de kerk oude taken afstoot, blijken al nieuwe taken klaar te liggen. Naarmate meer christenen opereren in algemene verbanden, worden hogere eisen gesteld aan kerkelijk toerustingswerk en kadervorming.

Hiermee zijn enkele principiële en institutionele lijnen aangegeven, die de

¹⁰⁸ Vgl. wat Barth schrijft over bureaucratie, K.D. II/2, p. 302.

¹⁰⁹ J. H. van Beusekom, Het Experiment der gemeenschap. De functie van de orde is gelegen in haar *radikale eenzijdigheid*. Zo verhindert zij de kerk een stuk van haar belijdenis of ethiek te verwaarlozen en zoekt ze tevens plaatsvervangend en op experimentele wijze naar nieuwe vormen van kerkelijk samenleven, die aan de situatie beantwoorden, p. 29.

vormgeving van 'pastoraat als hulpverlening' in de relatie van kerk en samenleving bepalen.

8.15 *Pastoraat als diakonia*

De beide hoofdlijnen van een pastorale ekklesiologie, die van 'gemeenschap en individu' en die van 'kerk en samenleving' komen tegen de achtergrond van veranderingen in onze cultuur nu samen in wat we omschrijven met 'pastoraat als diakonia'. Daarmee drukken we uit wat we onder pastoraat als hulpverlening 'in verbondenheid met de gemeente van Christus' verstaan.

8.151 De geschetste ontwikkeling heeft ons vooral hierbij bepaald dat *de dienst van de kerk één is*. Dit komt tot uitdrukking in het begrip 'diakonia', dat staat voor „jede Dienstleistung die aus rechter Liebesgesinnung heraus geschieht” ¹¹⁰ (vgl. 4.123). We zagen dat onderscheidingen als 'woord en daad', 'naarbinnen en naarbuiten' hierbij wegvallen. Diakonia staat, om met *J. T. Bakker* te spreken, „voor een wijze van zijn, die de gemeente in de navolging van Christus eigen is”.¹¹¹ Dit vindt uitdrukking in 'haar daadwerkelijk medemenselijk bestaan'. „Dat betekent dat de kracht van de gemeente vooral gelegen is in het zoeken van relaties met mensen, in een modern herderschap dat zij zonder valse autoriteit of bevoogding praktiseert.” ¹¹² In de verhouding gemeente-samenleving moet volgens *Bakker* en *Schippers* dan ook een nieuw proces op gang komen, dat begint met het met de ander zijn.¹¹³ In deze lijn ligt onze benadering van pastoraat als hulpverlening.

We zien deze eenwording zich aftekenen in de oecumenische beweging en de geschiedenis die het woord 'oecumenisch' doormaakt. Onder 'oecumenisch' wordt sedert 1951 algemeen verstaan „alles, wat betrekking heeft op de gehele taak van de gehele kerk om het evangelie aan de gehele wereld te verkondigen.” ¹¹⁴ Na de integratie van Internationale Zendingsraad en Wereldraad, zijn getuigenis, dienst en eenheid drie aspecten van de ene 'diakonia'.¹¹⁵ Kerygma en koinonia vinden hun uitdrukking in diakonia. De 'sjaloom' van het Rijk Gods „is *proclaimed* in the kerygma, is *lived* in koinonia, is *demonstrated* in humble service, diakonia.” ¹¹⁶

Het is niet toevallig, dat in het voorafgaande literatuur op het terrein van zending, evangelisatie, diakonaat en pastoraat ter sprake kwam. Van verschillende terreinen kan immers nauwelijks nog gesproken worden. Ook gaat het

¹¹⁰ TWNT II, p. 87 s.v. 'diakoneō'.

¹¹¹ *J. T. Bakker*, Diakonaal perspectief, in: *Tijden en taken*, p. 212.

¹¹² *Bakker* en *Schippers*, a.w., p. 87.

¹¹³ *Bakker* en *Schippers*, a.w., p. 88.

¹¹⁴ *Margull*, a.w., p. 247 e.v.; Oekumene: eenheid en vernieuwing, in: *Oec. Leergang*, 1/1, p. 15, waar zeven 'verdiepingen' in het woord oecumene staan aangegeven.

¹¹⁵ De Wereldraad van Kerken in New Delhi, p. 87 e.v.

¹¹⁶ *Margull*, a.w., p. 192.

hier niet om *taken van* de gemeente, maar om de gemeente *zelf*. De onderscheiding tussen 'zending verweg' en 'evangelisatie dichtbij' is weggefallen. Gestreefd moet worden naar synchronisatie van zending en evangelisatie in alle zes continenten.¹¹⁷ De geschiedenis van de evangelisatie laat zien, dat na een tijd van expansie een zekere windstille is ingetreden. Het 'meest kenmerkende van het laatste decennium' is volgens *D. W. van der Laan* de hernieuwde aandacht voor 'de evangeliserende gemeente'. De 'nogal radikale wijziging' in de taakstelling komt uit in de opdracht van generale deputaten voor Evangelisatie in de Gereformeerde Kerken:

„de kerken te stimuleren en te adviseren bij haar taak om de gemeenteleden te leren met een getuigende instelling in de wereld van elke dag te leven, met de niet-gelovige medemens getuigend om te gaan en, ieder overeenkomstig zijn gaven, in het geheel van de gemeente aan dit getuige-zijn, dit gemeente-in-de-wereld-zijn gestalte te geven.”¹¹⁸

Wanneer hier gesproken wordt van 'instelling' en 'omgaan' is het duidelijk dat het om een houding gaat, waaraan de onderscheiding van woord en daad ondergeschikt is. Ook in het diakonaat zien we een verschuiving optreden, van verzorging der armen naar gemeentediakonaat en meer recent van 'het helpen namens de gemeente naar het stimuleren van de gemeente'.¹¹⁹ Zo kan gesproken worden van 'de gemeente als dienstgemeenschap'¹²⁰ of van 'de diakonale gemeente'.¹²¹ De eenheid van het werk wordt nog meer geaccentueerd door het werken aan een herstructurering van de gemeente, uitgaande van 'de gemeente als draagster van alle bedoelingen' van de kerk.¹²² Daar blijkt dat er maar één gemeente is, of we nu uit pastoraal oogpunt spreken van 'gemeente als gemeenschap', dan wel vanuit de gezichtspunten van resp. zending, evangelisatie en diakonaat van 'missionaire, evangeliserende of diakonale gemeente'. Dit vraagt een open oog voor 'het gemeenschappelijke' in alle werk, dat uitkomt in een grondhouding en vormen van communicatie. De consequenties hiervan zijn op het vlak van de plaatselijke gemeente en binnen de theologische encyclopedie nog onvoldoende doordacht. Ook hier mag het gemeenschappelijke niet ten koste gaan van 'het eigene', zoals ook de aangehaalde auteurs betogen. Zo moet b.v. duidelijk zijn dat pastoraat gericht is op de zorg van de medemens en niet op verbreiding van het evangelie.

¹¹⁷ *J. Verkuyl*, Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap, p. 459; Oriëntatie 1977/1978, Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland, p. 11 e.v.

¹¹⁸ *D. W. van der Laan*, Enkele lijnen in de geschiedenis van de gereformeerde evangelisatie, p. 47, 50.

¹¹⁹ *Hendriks*, a.w., p. 97; Voor de oecumenische discussie rond 'service', *Diakonia en charitas*, p. 3 e.v.

¹²⁰ *Bakker*, a.w., in: 'Tijden en taken', p. 212.

¹²¹ *Hendriks*, a.w., passim.

¹²² Het rapport 'Kerk in perspectief', p. 48; *Van der Laan*, a.w., p. 52 v.; *Hendriks*, a.w., p. 81 e.v.

Vanuit de aandacht voor het gemeenschappelijke is het een vraag, of de 'munus triplex' die tot uitdrukking komt in de ambten van predikant, ouderling en diaken niet in veel opzichten achterhaald is. Met name het werk van ouderling en diaken overlapt elkaar. De ouderling, oorspronkelijk belast met 'opzicht en tucht', beweegt zich nu op het terrein van pastoraat en gemeenteopbouw. De diaken, oorspronkelijk belast met 'de dienst der barmhartigheid', beweegt zich nu op het terrein van het gemeentediakonaat. Vroeger waren beiden gemakkelijk uit elkaar te houden: de ouderling was er voor 'het geestelijke', de diaken voor 'het stoffelijke'. Tegenwoordig gaan beiden op huisbezoek waarbij het gaat om 'de hele mens'. Daarnaast komt de vraag op, waarom we wel diakenen kennen, maar b.v. geen evangelisten. Dit vraagt opnieuw aandacht voor de eenheid der ambten en vervolgens – op grond van verschillende taken in de gemeente – voor een noodzakelijke verscheidenheid in oude en waar nodig nieuwe ambten.¹²³

Pastoraat als hulpverlening, als taak van de pastor, ligt in het grensgebied van pastoraat en diakonaat en is als zodanig één van de gestalten van de diakonia van de gemeente.

8.152 Onder de woorden '*in verbondenheid met de gemeente van Christus*' verstaan wij nu nader een dubbele gerichtheid. Het gaat om de gemeente als 'de gemeenschap waaruit' en als 'de gemeenschap waar naartoe'. De gemeente als 'operatiebasis' en als 'opvangcentrum'.

Pastoraat als hulpverlening gaat *uit van de gemeente*. Daar is zij gemeente voor in haar alomvattende dienst aan mens en wereld (8.14). Dit is een belangrijk aspect van haar diakonia. „Pastoraat gaat tenslotte altijd uit van de gemeente.”¹²⁴ Aldus R. Kaptein. De gemeente stelt in het meer gespecialiseerde pastoraat haar pastor ter beschikking voor deze dienst aan mensen. Daarbij gaat het er niet om of dit werk resultaat oplevert in de vorm van hoger kerkbezoek of een groei van de gemeente. Dit werk is 'om niet', belangeloos. Bijvoegmerken, zo zagen we, mogen geen rol spelen. In het perspectief van het Rijk Gods is 'the church for others' eenvoudig gezonden in de wereld.

Pastoraat als hulpverlening leidt vervolgens ook *naar de gemeente toe*.¹²⁵ (8.13) Daarmee bedoelen we dat dit werk gedragen wordt door de gemeente als gemeenschap, een kring die goed is voor mensen, waar anderen zich thuisvoelen en opgenomen weten. Een pastor, die in zijn werk verwijst naar God moet tegelijk kunnen verwijzen naar mensen, die samen iets trachten te realiseren van een open relatievorm, waarin anderen steun en bemoediging onder vinden. Een gemeenschap ook, die bereid is zich in te zetten voor verzoening als verandering in de samenleving. Hoofdzaak is dat in 'de gemeente als eersteling' van Gods toekomst nu al iets zichtbaar wordt van het eschatologisch heil, het

¹²³ G. Heitink, Ouderlingen en diakenen, in OB, jg. 52, p. 89 e.v.

¹²⁴ R. Kaptein, Pastoraat. Waarvoor? Waartoe?, p. 31.

¹²⁵ Kaptein, a.w., p. 31.

Rijk van God, waarin mensen tot zichzelf en tot hun recht kunnen komen, omdat de Rechter de Redder is.

Pastoraat als hulpverlening maakt deel uit van de beweging van het heil, als intermediair tussen God en wereld in de tweërlei beweging van het doorgeven van het heil en het opvangen van de mens.

8.153 Tenslotte moet de vraag naar *de structurering* gesteld worden. Omdat noch verkerkelijking, noch verchristelijking of veralgemening voor ons een principe is en 'de vorm waarin' afhangt van 'wat de hand vindt om te doen', willen wij pleiten voor open en beweeglijke structuren, al naar de situatie zich voordoet.

Wat ons voor ogen staat is een verdere toerusting van de gemeente tot diakonia, opdat zij in bovengenoemde zin kan functioneren en pastores meer dan tot nu toe zich kunnen wijden aan de zorg voor mensen, die hun hulp nodig hebben. Daarbij gaat het er niet om dat de gemiddelde predikant kwantitatief meer tijd besteedt aan pastoraat, maar om een intensivering van die relaties die meer dan gewone aandacht vragen. Immers, thans besteedt de gemiddelde predikant al 23 tot ruim 30 % van zijn tijd aan pastoraal werk,¹²⁶ wat neerkomt op zo'n 10 à 15 gesprekken per week. Voor pastores, die werkzaam zijn in gespecialiseerde vormen van pastoraat, kan dit percentage uiteraard beduidend hoger zijn.

Ook aan het beeld van de pastor moet worden gewerkt. In een 'aanbod' in en vanuit de gemeente moet duidelijk worden, dat de pastor iemand is die beschikbaar is voor en 'verstand' heeft van mensen. Hij is er niet alleen voor leden van zijn gemeente maar ook voor anderen die een beroep op hem willen doen. Het is een goede ontwikkeling, dat pastores in veel plaatsen meedraaien in een z.g. 'hometeam' van huisartsen, maatschappelijk werkers en wijkverpleegsters.

Al vele jaren plaatst de kerk pastores in vormen van categoriale zielzorg. We denken aan het pastoraat binnen het leger, in ziekenhuizen en psychiatrische centra, het justitiepastoraat, het recreatiepastoraat e.d.. Terecht wordt dit werk op het terrein van de geestelijke gezondheid van overheidswege in een aantal gevallen gesubsidieerd. Het zou een goede zaak zijn wanneer meer pastores in een der genoemde richtingen werkzaam konden zijn. Hoewel integratie met andere vormen van hulpverlening gewenst is, mag dit niet ten koste gaan van de identiteit van het werk, die o.a. tot uitdrukking komt in 'de verbondenheid met de gemeente van Christus'.

We denken ook aan nieuwe vormen van pastoraat. Het project 'Oudezijds

¹²⁶ J. B. Fabery de Jonge e.a., *Zielzorger in Nederland*, p. 223; R. G. Scholten, *Tijdsbesteding van predikanten*, p. 19. Op basis van een gemiddelde werkweek van resp. 65,2 en 56½ uur, gaat het hier om 13¼–18½ uur per week. Vgl. p. 19 in beide publikaties.

100'¹²⁷ is een goed voorbeeld van een pastoraal-diakonaal centrum in een oude binnenstad. Ook communes en kommuniteiten vervullen in dit opzicht een functie.¹²⁸ Er zou meer geld beschikbaar moeten komen om de kerk in de oude binnensteden, in vormen van pastoraat als hulpverlening, beter te doen functioneren.

Pastoraat via de media vervult een belangrijke functie. We denken b.v. aan het baanbrekend werk van radiopastor *A. Klamer*¹²⁹ en de mogelijkheid om steeds meer telefonisch en schriftelijk op TV- en radioprogramma's te reageren. We denken hier ook aan het werk van telefonische hulpdiensten.

Het pastoraat verdient naar onze mening een belangrijker plaats op het terrein van de geestelijke volksgezondheid. Er is nog slechts een enkele pastor werkzaam in een L.M.-bureau, maar waar dit gebeurde was het vanuit de overtuiging dat in de fundamentele vragen en complexe problemen rond huwelijk en zingeving van het leven een pastorale deskundige niet gemist kan worden.¹³⁰ Aldus *H. Wijmans*, die hier spreekt van 'pastoraat in het tweede echelon'.

In het ene geval gaat het om kerkelijk werk, in het andere om werk binnen een christelijke instelling of in een door de overheid gesubsidieerde algemene instelling. Er zijn verschillen 'in verbondenheid met de gemeente van Christus', maar deze verbondenheid speelt overal op de voor- of achtergrond een rol.

8.2. DE PASTOR ZELF IN HET PASTORAAT

We eindigen bij de pastor zelf, maar dat niet bij wijze van 'post scriptum'. In zijn werk waren we voortdurend met hemzelf bezig. Nu gaat het nog eenmaal om een 'close up', waarbij de omgeving wegvalt en de man zelf naar voren wordt gehaald.

Wanneer we spreken over de pastor hebben we het over wat *W. J. Berger* noemt 'een geestelijk beroep'.¹³¹ Daarmee wordt uitgedrukt dat er aan zijn werk twee kanten zitten, een geestelijke en een professionele. Bij 'geestelijk' denken we aan de pastor als ambtsdrager en gelovige. Bij 'beroep' aan een aanwijsbare beroepsgroep met een eigen deskundigheid, die als zodanig door de samenleving erkend is.¹³² Wanneer we bedenken dat dit allemaal geïntegreerd moet worden in één en dezelfde persoon en dat er waarschijnlijk geen beroep is waarin persoon en werk zo op elkaar betrokken zijn,¹³³ gaan we iets beseffen van de problematiek die we kennen als die van 'de identiteit van de pastor'. (1.2) Het

¹²⁷ *R. G. H. Boiten*, City-pastorie Oudezijds 100.

¹²⁸ *J. Roos*, Kommunes en kommuniteiten.

¹²⁹ Vgl. het maandelijks orgaan 'Mensen'.

¹³⁰ *H. Wijmans*, Pastor aan de rol, p. 27.

¹³¹ *W. J. Berger*, Beoordeling van geschiktheid voor het priesterambt, p. 14 v.

¹³² *H. C. I. Andriessen*, Leren aan ervaring en supervisie, p. 348.

¹³³ *W. Zijlstra*, Klinische Pastorale Vorming, p. 137.

pastor-zijn, gelovige-zijn en mens-zijn vormen, zoals *T. Kruijne* het uitdrukt, drie bestaansmodi van één persoon, die voortdurend op elkaar inwerken, stimulerend en blokkerend.¹³⁴ Op elk vlak kunnen zich problemen voordoen. Het is volgens *W. Zijlstra* evident dat de pastorale identiteit in een crisis verkeert. Elke training maakt op schrijnende wijze openbaar, hoe diep en fundamenteel deze crisis is.¹³⁵ Ook volgens *Berger* is het geen vraag of een dergelijke crisis bestaat, maar wel wat pastores en wat de gemeenten er mee doen.¹³⁶

Een sociale rol moet, zoals *J. Firet* het uitdrukt, een centrale dominant hebben, een ordenend principe, dat de veelheid van rolaspecten een eenheid doet zijn. Vanouds was dit het ambt. „Wat hij was en te zijn had was bepaald door de onwankelbare structuur van 'God-openbaring-confessie-kerk-genademiddelen-gemeente'. Niet uit wat hij van zichzelf was en zelf deed werd hij gekend, niet daarop werd zijn erkenning gegrond – 'de pastor' was primair geautoriseerd door de hem (eventueel door een wijding) toegekende positie binnen de alle historische toevalligheid transcenderende onwankelbare structuur.”¹³⁷ De on-aantastbaarheid van die structuur is verloren gegaan en de centrale dominant is aan het wankelen gebracht. Toch mogen we, zoals we eerder zagen, het begrip 'krisis' niet te tragisch opvatten.¹³⁸ Het is voor alles een overgang naar een nieuwe bestaanswijze. Daarom is het zeker niet alleen verlegenheid, wanneer we hier zowel de geestelijke als de beroepsmatige kant van de rol van pastor aan de orde stellen.

8.21 *Het ambt van pastor*

Wat is er aan de hand met het ambt? Zo luidt de titel van een recent rapport binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, het z.g. 'rapport Berkhof'. We nemen deze vraag hier over en gaan bij de beantwoording ervan eerst in op de plaats van het ambt in de pastorale theologie, waarna we via bijbels-theologische gezichtspunten en actuele ontwikkelingen uitkomen bij de onderlinge verhouding van persoon, ambt en gemeente.

8.211 Wanneer we opnieuw verschillende *pastoraal-theologische benaderingen* de revue laten passeren, merken we op dat het bijzonder ambt bij *E. Thurneysen* geen belangrijke plaats inneemt. Bij hem staat 'die Gliedschaft am Leibe Christi' voorop.¹³⁹ Wie het pastoraat uitoefent is van secundaire betekenis. „Sie kann geübt werden vom bestellten Träger des Amtes der Verkündigung, so gewiss sie zu seinen unabdingbaren Pflichten gehören wird. Sie kann aber auch geübt werden von Glied zu Glied in der Gemeinde, so gewiss auch für den Amtsträger

¹³⁴ *T. Kruijne*, De pastor en zijn identiteit in geding, p. 11.

¹³⁵ *Zijlstra*, a.w., ibidem.

¹³⁶ *W. Berger*, Helpen bij leven en welzijn, p. 69.

¹³⁷ *J. Firet*, De pastor als theoloog en 'homo religiosus', in: *Min.*, jg. 7, p. 9.

¹³⁸ Vgl. ook *Kruijne*, a.w., p. 9 v.

¹³⁹ *Thurneysen*, Lehre, a.w., p. 43; id., Vollzug, a.w., p. 10 v.

seine eigene Gliedschaft am Leib der Gemeinde und nicht etwa nur sein spezielles Amt die wesentliche Voraussetzung seiner Seelsorge ist." ¹⁴⁰ In zijn conceptie is geen ruimte voor enig ander gezag dan het gezag van het Woord der verkondiging. Daarin ligt de identiteit van het pastoraat. De pastor is principieel broeder.¹⁴¹ Ook de biecht is niet aan het ambt gebonden en de pastor mag geen ogenblik vergeten, "dass er als Seelsorger nichts anderes ist als das erste Glied der Gemeinde, das den Andern vorangeht im Handeln des Beichtabnehmens, dem aber jedes Glied der Gemeinde in der Pflicht zur Seelsorge nachfolgen kann und nachfolgen soll." ¹⁴² Er bestaat algemene 'dienstplicht' en iedereen kan zielzorger worden, ook al moet er wel sprake zijn van een innerlijke aandrang, een roeping: „Man tritt aus der Reihe . . ." ¹⁴³ Op de achtergrond staat dat het Woord niet aan bepaalde mensen gebonden is. Wel zijn er tekenen van een dergelijke roeping en het bekleden van een ambt is daaronder het eerste.¹⁴⁴ Geen teken daarentegen is de z.g. 'Seelsorgebegabung'.¹⁴⁵ Op specialisten heeft Thurneysen het niet begrepen, al kan het feit dat iemand bepaalde gaven heeft invloed hebben op zijn roeping. Het beslissende teken van iemands roeping tot zielzorger is evenwel diens eigen geloof.¹⁴⁶ En verder zal het niet verwonderen, dat een pastor volgens Thurneysen een goed schriftgeleerde en theoloog moet zijn.¹⁴⁷ Alle gezag rust in het Woord. Daartegenover staat slechts de mens als gelovige die van zijn kant niets kan inbrengen, noch het gezag van zijn ambt noch zijn eigen begaafdheid.

In de gereformeerde pastorale theologie bij *G. Brillenburger Wurtb* neemt het ambt een grote plaats in. Hij verwijst hierbij naar de encyclopedie van A. Kuiper, waarin het ambt als diakonia een eigen en aparte plaats heeft in het geheel van Gods openbaring. Zielzorg is een ambtelijke functie, die in hoger opdracht vervuld wordt.¹⁴⁸ Deze ambtelijke dienst heeft iets specifiek, waarbij herinnerd wordt aan de plaats die Christus innam in de paaszaal aan de voeten van zijn discipelen. Het gaat om een priesterlijke dienst. Dit neemt vervolgens niet weg, dat er een gezagsverhouding bestaat ten opzichte van de leden der gemeente.¹⁴⁹ De gelovige aanvaardt dit opzicht om Christus' wil. We mogen de waarde van het ambt voor het pastoraat dus zeker niet onderschatten. „Voor wie het ambt loslaat, moet onwillekeurig toch de vraag soms rijzen: waaraan ontleen ik het recht om mij als zielzorger voor anderen op te werpen." ¹⁵⁰

¹⁴⁰ Thurneysen, *Lehre*, a.w., ibidem.

¹⁴¹ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 44.

¹⁴² Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 261.

¹⁴³ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 298.

¹⁴⁴ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 299.

¹⁴⁵ Thurneysen, *Lehre*, a.w., ibidem.

¹⁴⁶ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 300.

¹⁴⁷ Thurneysen, *Lehre*, a.w., p. 301.

¹⁴⁸ Wurtb, a.w., p. 97 v.

¹⁴⁹ Wurtb, a.w., p. 105.

¹⁵⁰ Wurtb, a.w., p. 111.

Het bijzondere ambt gaat dus in het pastoraat voorop, al is voor het ambt der gelovigen ook een belangrijke taak weggelegd, maar zoveel mogelijk onder leiding en in verband met het bijzondere ambt.¹⁵¹

In de lutherse pastorale theologie staat het ambt voorop. Kenmerkend voor het boek van *W. Trillhaas* is dat het eerste deel handelt over het pastorale ambt en eerst daarna het pastorale werk ter sprake komt. „Das Amt ist der Kirche gegeben, damit das Evangelium in ihr stets gegenwärtig sei. Die Kirche lebt vom Dienst ihres Amtes.”¹⁵² Wel rust het ambt in de gemeente en zijn beide op elkaar aangewezen. Ook voor *W. Uhsadel* geldt: „Das Amt ist der Gemeinde vorgegeben.” Het is een 'mandatum Christi'.¹⁵³ Het ambt heeft slechts één belangrijke taak: „Es ist der einzige Auftrag des Amtes, das allgemeine Priestertum zu wecken und zu stärken.”¹⁵⁴ De gemeente is als algemeen priesterschap gericht op God en de wereld.

In de Amerikaanse pastorale theologie valt bij *S. Hiltner* een zwaar accent op 'the universal priesthood of believers'. „This doctrine is not merely a denial of the need for any priestly intermediaries between God and man. It is also an assertion of every man's direct relationship to God, on the one hand; and on the other hand, of the need for every man to be and to become, as needed, a priest to his fellow.”¹⁵⁵ Bij *H. J. Clinebell* vinden we niet zozeer een principiële als wel een pragmatische benadering van het ambt. De pastor moet oog hebben voor het eigene van zijn werk: „His uniqueness as a counselor is derived from his training, his social and symbolic role, the setting within which he counsels, certain tools he uses, and his explicit goal of spiritual growth.” Zijn rol brengt mee, dat hij beleefd wordt als een religieuze 'transference figure'.¹⁵⁶ Hij ontleent zijn identiteit vooral aan de kerk in wier dienst hij staat en aan zijn kundigheid als 'counselor'.

In de rooms-katholieke pastorale theologie valt een sterke nadruk op het priesterschap, in de zin van dienstbaarheid. Genomen uit de mensen, wordt de priester aangesteld voor mensen ten behoeve van hun verhouding tot God. (Hebr. 5,1) *R. Hostie*, die deze tekst citeert, spreekt van de priester als de door God aangewezen persoon, tot wie mensen zich richten voor hun sacramenteel leven, voor onderricht, gewetensvoorlichting en geestelijke leiding.¹⁵⁷ *F. Haarsma* wijst op de moeilijke overgang van een situatie waarin 'de pastoraal' een sterk sacramenteel-juridisch karakter droeg naar één waarin veel gevraagd wordt van de persoonlijke communicatie.¹⁵⁸

¹⁵¹ *Wurth*, a.w., p. 112.

¹⁵² *W. Trillhaas*, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, p. 14.

¹⁵³ *W. Uhsadel*, *Evangelische Seelsorge*, p. 14, 23.

¹⁵⁴ *Uhsadel*, a.w., p. 35.

¹⁵⁵ *S. Hiltner*, *The Christian Shepherd*, p. 66.

¹⁵⁶ *H. J. Clinebell*, *Basic Types of Pastoral Counseling*, p. 49 v.

¹⁵⁷ *R. Hostie*, *De pastorale dialoog*, p. 15 e.v.

¹⁵⁸ *F. Haarsma*, *Pastoraat en kerk*, in: *Min.*, jg. 7, p. 30.

8.212 Wanneer we vervolgens enkele *bijbels-theologische lijnen* proberen te trekken, is het belangrijk na te gaan wat het N.T. zegt over het ambt. Tegenover R. Sobm e.a., die uitgingen van een charismatische gemeenteorganisatie in de oude kerk, waaraan eerst later het ambt als structuurprincipe verbonden werd, maakt U. Brockhaus in zijn onderzoek duidelijk, dat ambt en charisma elkaar niet tegenspreken maar bij elkaar horen. Van het begin af kunnen in de gemeente bepaalde functies worden aangewezen. Alle elementen van het latere kerkelijk ambt zijn dan ook in het N.T. al voorhanden: „Dauer, Autorität, Titel, Legitimierung (Empfehlungsbriefe), Sonderstellung, Bezahlung”.¹⁵⁹ Paulus heeft leidende personen en autoritatieve functies erkend en ze bovendien in zijn charismalistien opgenomen. Hij ziet de zich langzaam vormende ambten als charismata naast andere en staat open voor hun gezag.¹⁶⁰

H. Ridderbos wijst op een tweevoudige tendens in het N.T. Enerzijds is de gemeente zelf verantwoordelijk, anderzijds moet zij gehoorzamen aan een door God haar gegeven orde.¹⁶¹ Het gaat hier z.i. om een enigszins gecompliceerd vraagstuk. Paulus spreekt steeds rechtstreeks de gemeente aan en richt zich nergens over haar heen tot de ambtsdragers. Maar tegelijk is de gemeente zelf ook onderworpen aan gezag en orde, die in haar midden geldigheid hebben. „En dit niet slechts bij wijze van onderlinge afspraak en als accoord van kerkelijke gemeenschap, maar omdat dit het gezag en de orde is, die van Christuswege boven haar gesteld is. Ook is dit gezag en deze orde niet een abstractum, maar het neemt concrete gestalte aan in de personen, die in de gemeente met deze geestelijke volmachten zijn bekleed en in de zeggenschap, die zij uitoefenen.”¹⁶² Er is dus sprake van een tweërlei verhouding, waarin de gemeente zowel subject als object is. „Zij, die zelf van God geleerd is, zelf de draagster is van de door Christus haar verleende gaven, bedieningen en volmachten, is tevens het object van dit gezag.”¹⁶³ Dit is geen innerlijke tegenstrijdigheid, maar hangt samen met haar wezen, haar 'lichaam van Christus' zijn. „Want het is in *deze* communicatie, in deze corporatieve gemeenschap tussen Christus als het Hoofd en de gemeente als zijn lichaam, dat alle charismata, bedieningen, ambten aan de gemeente geschonken worden. Zij zelf is er draagster van en al deze gaven functioneren niet buiten of boven, maar *in* het lichaam en behoren mede tot de geledingen, die het lichaam samenhouden en voeden.”¹⁶⁴ Er is geen ambt zonder de gemeente en evenmin bevat het ambt in zichzelf iets wat aan de gemeente zou zijn onthouden. De vraag of de gemeente subject of object is van de volmachten, die in haar midden door bepaalde personen worden bekleed, valt daarmee eigenlijk weg. Het ambt, zo kan men

¹⁵⁹ U. Brockhaus, *Charisma und Amt*, pg. 123.

¹⁶⁰ Brockhaus, a.w., pg. 210 e.v.

¹⁶¹ H. Ridderbos, *Paulus*, p. 528.

¹⁶² Ridderbos, a.w., p. 529 v.

¹⁶³ Ridderbos, a.w., p. 530.

¹⁶⁴ Ridderbos, a.w., *ibidem*.

het kort op formule brengen is 'uit Christus en door de gemeente'.¹⁶⁵

Verder blijft het in het N.T. bij algemene aanduidingen en we moeten er volgens een recent rapport van de Raad van Kerken dan ook voorzichtig mee zijn „deze pastorale verantwoordelijkheid op onze wijze, volgens onze opvatting van kerkorde in te kleuren.”¹⁶⁶ Het N.T. kent geen afgeronde ambtsconceptie en de situatie verschilt vrijwel per gemeente. Ook kent het N.T. een veelheid van ambten, beter gezegd een verscheidenheid van gaven. In later tijd zijn volgens *H. Berkhof* drie typen van ambts-theologie te onderscheiden, die elk zich op de bijbel beroepen: het katholieke of hoogkerkelijke type, gekenmerkt door een wijding, waardoor de betrokkene van de gemeente wordt afgezonderd en boven haar gesteld; het klassieke-reformatorische type, dat het ambt niet alleen tegenover maar ook in de gemeente stelt en zijn gezag begrenst door het algemeen priesterschap; het vrije of laagkerkelijke type, dat het ambt ziet als een functionele verbijzondering van het ambt der gelovigen.¹⁶⁷

Zo kan men b.v. zeggen dat in de gereformeerde ambts-theologie in het spoor van *Calvijn* een selectieproces plaats heeft, door het onderscheid tussen tijdelijke en blijvende ambten,¹⁶⁸ vervolgens een legitimering vanuit de z.g. 'munus triplex'. In dit patroon ontbreekt het schriftberoep allerm minst en op deze basis zien we een conceptie ontstaan, die *Berkhof* rekent tot het tweede type. Anderzijds zo hebben we gezien speelt deze conceptie in op de situatie van de kerk in die tijd. Zo kan men ook zeggen dat *Calvijn*, tegen de sociale achtergrond van de opkomst der burgerij, vanuit de taak van de jurisdictie en vanuit de sociale taak van de kerk de ouderling en diaken niet alleen heeft 'gevonden' maar ook heeft 'uitgevonden'. Het eerste ziet op de fundering in de Schrift, het tweede op het inspelen op de situatie. Dat zou wel eens een goede hermeneutische weg kunnen zijn, waardoor de vraag wordt opgeroepen of wij wel voldoende op ónze situatie inspelen.

8.213 In onze tijd is vooral *het gezag van het ambt* in discussie gekomen via een stroom van rapporten en andere publikaties. Voorzover wij de nederlandse literatuur kunnen overzien bestaat geen verschil hierover, dat men het ambt een eigen plaats en functie in en tegenover de gemeente wil toekennen. Toch tekenen zich hierbij globaal twee lijnen af: een meer institutionele en een meer inhoudelijke benadering van het gezag.

De eerste lijn vinden we bij *A. A. van Ruler*, *W. D. Jonker* en *A. F. N. Lekkerkerker*. Van Ruler stelt dat het bijzondere ambt op geen manier opkomt uit het algemene ambt en vraagt zich bovendien af, of men wel van een algemeen priesterschap of een ambt der gelovigen mag spreken.¹⁶⁹ In de kerk

¹⁶⁵ *Ridderbos*, a.w., p. 534.

¹⁶⁶ *Intercommunie en ambt*, bijbelse achtergronden en kerkelijke perspectieven, p. 28.

¹⁶⁷ *Berkhof*, a.w., p. 398.

¹⁶⁸ *J. Calvijn*, *Institutie IV/III*, 4, ed. A. Sizoo, dl. III, p. 59.

¹⁶⁹ *A. A. van Ruler*, *Reformatorische opmerkingen*, p. 88; id., *Bijzonder en algemeen ambt*, p. 57; id., *Is er een ambt van de gelovigen?*, in: *GTT*, jg. 67, p. 169 e.v.

is men in ieder geval als gelovige mēns en staat men niet aan de zijde van, maar juist tegenover God. Als ambtsdrager daarentegen staat men aan de zijde van God tegenover de mens als mens. Het z.g. rapport 'van Ruler-Dokter' stelt, dat de ambten zijn ingesteld opdat er in de kerk gezag van Godswege zou zijn. Dit gezag is gegrond in het apostolisch getuigenis. Wel is er een wisselwerking tussen ambt en gemeente, maar de ambten zijn geroepen een gezaghebbend woord te spreken. En de gemeente is mondig als zij buigt voor het gezag van Christus.¹⁷⁰ A. F. N. Lekkerkerker wil zich aansluiten bij de centrale gedachte van Calvijn, dat in het ambt tot uitdrukking komt dat de Heer zijn gemeente regeert door de dienst van mensen.¹⁷¹ Volgens W. D. Jonker moeten we er op grond van de bijbel van uitgaan, dat in het ambt een mens het gezag van Christus zelf vertegenwoordigt, een verleend gezag, dat niet berust op delegatie van de kant van de gemeente. Het ambt staat in een positie van vrijheid tegenover de gemeente. De ambtsdrager wordt geen dienstknecht van de gemeente, maar blijft dienstknecht van Christus.¹⁷² Deze publikaties hebben gemeen de nadruk op het gezag van het ambt in verbinding met de verkondiging van het Woord en met de ambtsdrager als bemiddelende instantie tegenover anderen.

De tweede lijn tekent zich af in het z.g. 'rapport Berkhof'. Daar wordt het ambt als volgt omschreven: „Onder ambten verstaan wij die binnen een christelijke gemeenschap algemeen erkende functies die zich van haar andere functies daardoor onderscheiden, dat zij het heil van Christus representeren en vertolken en dusdoende de kerk met gezag bij zijn genade en bedoelingen bepalen.”¹⁷³ Want: „De ambtsdragers treden tegenover de gemeente met een gezaghebbende boodschap en gezaghebbende handelingen en stellen daarin Christus als het Tegenover van de gemeente tegenwoordig.”¹⁷⁴ Een open bijbel is niet genoeg. Er moet iemand zijn, die dit 'tegenover' in woord en daad bemiddelt. Zoals het ambt het 'tegenover' is van de gemeente, is de gemeente het 'tegenover' van de wereld. Het ambt is een schakel in de beweging van Christus naar de wereld. Zo is het een dienst van Hem, die kwam om te dienen. Bij dit ambt behoort een geestelijk gezag, dat de drager als charisma geschonken is. Maar dit gezag kan pas funktioneren als de gemeente het herkent en erkent. „Zij wijst dan de drager ervan aan om in de naam van Christus tegenover haar te staan. In dit staan is hij dienaar van de gemeente.”¹⁷⁵ Deze benadering van het gezag maakt het ambt een stuk kwetsbaarder. Er komt een sterkere nadruk te liggen op de authenticiteit, als gevulde autoriteit, van de ambtsdrager zelf. Niet omdat hij ambtsdrager is heeft hij a priori een formeel gezag, maar hij

¹⁷⁰ Rapport 'Het kerkelijk ambt', van de commissie *Van Ruler-Dokter*, p. 34 v.

¹⁷¹ A. F. N. Lekkerkerker, *Oorsprong en functie van het ambt*, p. 153.

¹⁷² W. D. Jonker, *Als een riet in de wind*, p. 16.

¹⁷³ Wat is er aan de hand met het ambt?, p. 18.

¹⁷⁴ Wat is er . . . , a.w., p. 35 e.v.

¹⁷⁵ Wat is er . . . , a.w., p. 40.

krijgt gezag in de erkenning van de gemeente, die in hem het namens Christus ontdekt.

In gereformeerde kring gaan aan de synode voorgelegde rapporten in een zelfde richting: „Er moet een instantie zijn, aan welke het *bijzondere ambt* is toevertrouwd, d.w.z. de dienst *in* de gemeente tot opbouw en bewaring van de gemeente met het oog op de vervulling van haar gemeenschappelijk ambt.” Want: „'Ambt' is hiervan een uitdrukking, dat in de kerk en in haar handelen de toon niet wordt aangegeven door inzichten en gevoelens van mensen, maar door God, die in Christus door de Heilige Geest de aanwezige en sprekende Heer is.” Het rapport gaat er van uit dat de vraag naar het ambt niet zonder meer vanuit het N.T. te beantwoorden is en dat daarom 'de weg van een theologische konstruktie' gevolgd moet worden. Enkele schriftuurlijke motieven zijn hiervoor in ieder geval van belang: het volmachtsmotief, het ordeningsmotief, het dienstmotief, het wederkerigheidsmotief en het verscheidenheidsmotief.¹⁷⁶

Men zou kunnen zeggen, dat – uitgaande van de gegeven omschrijving van Ridderbos – de eerste lijn meer uitgaat van het 'namens Christus', hier en daar gecombineerd met een formele, institutionele, soms juridische benadering en de tweede meer van het 'door de gemeente' en aan het gezag, in de zin van erkend gezag, een meer inhoudelijke vulling geeft en meer nadruk legt op de persoon van de ambtsdrager. Ons treft de overeenkomst met verschuivingen in gezagsverhoudingen binnen de cultuur, zoals we die eerder signaleerden.

8.214 Het ambt van geestelijke heeft niet alleen in de samenleving aan gezag ingeboet, maar is ook van andere zijde binnen de gemeente meer onder druk komen te staan door het nieuwe accent op *het ambt aller gelovigen*. Dit is het centrale thema bij allerlei pogingen om te komen tot een noodzakelijke herstructurering van de gemeente.

Als voorbeeld nemen we hier het rapport 'Kerk in perspectief' dat zich in de gereformeerde kerken een belangrijke plaats heeft weten te verwerven. En terecht! Het beroep op de mondigheid van de gemeente en de weerklank die deze vindt is toe te juichen. De vraag is nu echter of dit op een of andere manier ten koste gaat van het bijzonder ambt. In dit rapport wordt met nadruk 'de gemeente als draagster van alle bedoelingen' van het kerk-zijn naar voren gehaald.¹⁷⁷ Het is een uitdrukking geworden, die we sindsdien in allerlei verbanden tegenkomen. De bedoelingen van de kerk dienen primair door de gemeenteleden gerealiseerd te worden en het ambt is een van de gaven die deze realisering door de gemeente ten dienste staat. Daarom moet de volgorde predikant-kerkeraad-gemeente langzaam maar zeker worden veranderd in de volgorde gemeente-kerkeraad(inclusief predikant). „De arbeid van de ge-

¹⁷⁶ Rapport aan de synode van Haarlem 1973 (stencil; de citaten zijn te vinden op p. 6), overgenomen in een rapport aan de synode van Maastricht 1975.

¹⁷⁷ Kerk in perspectief, p. 48 en passim.

meenteleden is niet aanvullend op die van de predikant, maar omgekeerd: de arbeid van de predikant is aanvullend op die van de gemeenteleden, die voor hun arbeid-als-gemeenteleden een grote verscheidenheid van gaven ontvangen hebben.”¹⁷⁸ Daarom kan de gemeente ook subject genoemd worden: „De ecclesia is subject van de ambten: ze stelt ze in Christus’ naam in als haar antwoord op de situatie waarin ze zich geplaatst ziet.”¹⁷⁹ Dit doet de vraag opkomen of er nog ambtsdragers nodig zijn wanneer de gemeente beter haar roeping verstaat.¹⁸⁰ Deze vraag werd mee hierdoor gevoed dat veel mensen best iets voor de kerk willen doen, maar er tegen opzien om ambtsdrager te worden. (Voor de beleving van deze mensen is er wel degelijk verschil!) Valt er nog te onderscheiden tussen ambt en gemeente? „M.a.w. zijn de grenzen tussen het algemene ambt der gelovigen in een gemeente, die zich metterdaad draagster van de bedoelingen van de kerk betoont, nog wel duidelijk aan te geven, of worden de grenzen in een dergelijke situatie vloeiend en wordt het onderscheid tussen algemeen en bijzonder ambt meer funktioneel en gradueel dan principieel? Indien dat laatste het geval zou zijn, zou dat niet gezien moeten worden als een degraderen van het bijzonder ambt, maar veeleer als een eerherstel van het algemene ambt. Reeds de reformatie in de zestiende eeuw was aan dit eerherstel veel gelegen. De vraag mag – menen wij – gesteld worden of het wellicht vandaag een teken is van voortgaande reformatie en van het voortschrijden van de tijden, dat het aksent op het algemene ambt zo sterk aan het worden is.”¹⁸¹ Zo lezen we in een vervolgrapport, dat ingaat op vragen. We constateren verder dat in deze rapporten de faktor ‘situatie’ –niet minder dan bij Calvijn! – een belangrijk element vormt. Niet omdat ontwikkelingen in de samenleving normatief zouden zijn, maar omdat we kerk moeten zijn in de situatie waarin we ons bevinden. Zo kan men zeggen, dat ook in dit rapport veranderende gezagspatronen gehonoreerd worden.

We signaleren deze ontwikkeling, omdat een aantal pastores deze – terecht of ten onrechte – als bedreigend ervaren voor hun identiteit als ambtsdrager, zoals ons (met name uit gesprekken) gebleken is. Wanneer in bovenstaand verband de naam van Ridderbos valt,¹⁸² moet in die zin een correctie worden aangebracht dat deze zoals we boven hoorden wel spreekt van ‘draagster’, maar daarbij de gemeente zowel subject als object noemt. M.a.w. wat we hier horen is slechts de helft van zijn verhaal.

¹⁷⁸ Kerk in perspectief, a.w., p. 80.

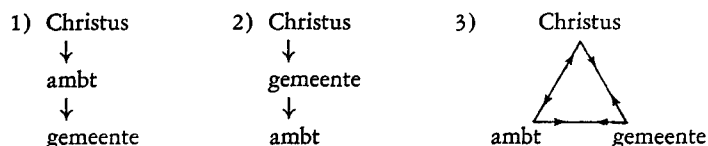
¹⁷⁹ Kerk in perspectief, p. 28.

¹⁸⁰ Volgens *H. Berkhof* is dit juist wel het geval: „Hoe rijker de variatie van charismata is, des te groter is de behoefte aan organisatie, integratie en discipline vanuit een charisma krachtens hetwelk iemand zich bovenpartijdig ten opzichte van de andere charismata kan opstellen; vandaar dat Paulus in dit verband van taxis spreekt (1 Kor. 14,40).” Christelijk Geloof, p. 421.

¹⁸¹ Kerk in zuiver perspectief?, p. 12.

¹⁸² Kerk in perspectief, p. 28.

8.215 Wanneer we nu tot een *standpuntbepaling* proberen te komen met betrekking tot het ambt van de pastor, willen we uitgaan van drie modellen waarin we de verhouding Christus-ambt-gemeente vonden weergegeven:



In het *eerste model* staat het ambt tussen Christus en de gemeente in, als heilsbemiddelende instantie. Alle nadruk ligt op het *bijzondere* van het ambt. Berkhof noemt dit het hoogkerkelijke model. Met name in de lutherse en de katholieke pastorale theologie kwamen we het tegen. Ons lijkt dit een overschatting van het ambt en een onderschatting van de gemeente. Bovendien menen wij, dat een ambtsdrager hier op een bovenmenselijke wijze als 'man Gods' en gelovige overvraagd wordt. Dit geldt zeker in een cultuur, waarin het formele gezag overgaat in een meer materieel gezag. In het *tweede model* is het ambt een verbijzondering van het ambt aller gelovigen. Berkhof noemt dit het laagkerkelijke model. We kwamen het tegen bij Thurneysen, maar ook het rapport 'Kerk in perspectief' tendeert – overigens vanuit heel andere motieven – in deze richting. Wij menen dat het ambt hier in die zin onderschat wordt, dat nu het 'tegenover' de gemeente namens Christus wegvalt. Wordt zo ook de gemeente niet overvraagd? Vanuit de omslag met betrekking tot het gezag in onze cultuur verstaan we dit, maar een beroep op de reformatie lijkt ons hier niet terecht. Bovendien menen we dat het voor een pastor moeilijk is zo onbeschermd 'als een riet in de wind' te staan. Ook loopt hij bij een zo functionele benadering de kans manager van 'het kerkelijk bedrijf' te worden.

Het aantrekkelijke van het *derde model* (reformatorisch van huis uit maar in een paternalistische cultuur vrijwel onherkenbaar geworden) is dat ambt en gemeente elk een eigen relatie tot Christus hebben, een eigen verantwoordelijkheid dragen en elkaar daar in alle wederkerigheid op kunnen aanspreken. Wanneer gesproken wordt van een omkering van de volgorde 'kerkeraad-gemeente' in 'gemeente-kerkeraad' komt ons dit als een onjuist dilemma voor. Voorwaarde voor het functioneren van dit model is dat het ambt werkelijk als dienst beleefd wordt. Verder dat het ambt verstaan wordt als 'Christusrepresentatie' in de lijn van Berkhof: „Zijn aparte positie *drukt uit, dat het heil niet opkomt uit ons eigen midden*, ook niet uit een christelijk midden.”¹⁸³ Wij menen dat op deze manier meer recht gedaan wordt aan de bijbels-theologische lijnen, zoals we die op het spoor kwamen. Bovendien wordt de gemeente zo niet onmondig, maar mondig. Want, zeggen we Berkhof na, zoals het ambt 'tegenover' is van de gemeente, is de gemeente 'tegenover' van de wereld.

¹⁸³ Berkhof, a.w., p. 397.

Wij menen dat het eerste tegenover nodig is om het tweede mogelijk te maken, wil de kerk tegelijk organisme en orgaan kunnen zijn.

Beslissend voor ons is dus het 'tegenover' van het ambt, dat wij zowel om theologische als om psychologische redenen (vgl. b.v. 7.232) van groot belang achten. Daarbij gaat het om een nieuw type leider, dat in alle kwetsbaarheid namens Christus anderen durft voorgaan op de weg van het heil. Hier valt alle valse autoriteit door de mand en werken persoon en rol op een vruchtbare wijze op elkaar in. M.a.w. noch door overschatting, noch door onderschatting van het ambt wordt de identiteit van de pastor bevorderd. Bovendien is er sprake van een wederzijds 'tegenover', waarin ook de gemeente tegenover is van het ambt, de pastor kan aanspreken op zijn roeping en verantwoordelijkheid en het gemeenschappelijk geloof draagster wordt van het geloof van hem of haar die namens Christus op een vaak eenzame post beschikbaar is voor anderen. Bij het laatste denken we aan het ambtsgeheim van de zielzorger,¹⁸⁴ dat wezenlijk is voor de uitoefening van zijn werk. Het is niet zonder zin dat bij de bevestiging in het ambt deze geheimhouding in vragen ten overstaan van de gemeente is vastgelegd. Dit is gebonden aan één persoon en dient ook formeel veilig te worden gesteld. Wanneer blijkt dat gemeenteleden een ambtsdrager anders ervaren dan een kontaktpersoon en omgekeerd gemeenteleden gemakkelijker kontaktpersoon worden dan ambtsdrager, zou dit wel eens iets te maken kunnen hebben met het genoemde 'Gegenüber' en de functie van het ambt als 'Christus-representatie'. Op deze wijze spreken over dit 'tegenover' lijkt ons niet cultureel bepaald, maar wezenlijk voor wat het ambt in bijbelse zin heeft te zijn.

Van een concurrentiepositie t.o.v. het ambt aller gelovigen hoeft dus geen sprake te zijn. Het is goed dat gemeenteleden 'aus der Reihe treten' (Thurneysen), er pastoraal gesproken 'uitspringen'. Het is eveneens zinvol dat dit vanuit de kerk gehonoreerd, gelegitimeerd en geautoriseerd wordt in een bijzonder ambt. F. Haarsma signaleert een voorkeur voor een binding van pastoraat aan een wijding, aan een door de kerk erkende positie in een of andere vorm van zending.¹⁸⁵ Maar dit is niet exclusief. Pastoraat kan zijn wortels ook hebben in het vrije charisma. Hoewel de komst van de niet-gewijde pastorale medewerker in de R.K. kerk een noodoplossing leek, zou dit als vaker in de kerkgeschiedenis z.i. ook nieuwe perspectieven kunnen openen. Daartegenover staat overigens de sociologische wet dat charisma's zich al spoedig gaan institutionaliseren. Daarom hebben charisma en ambt elkaar nodig als 'dynamiek en vorm', opdat het ambt niet verstart en het charisma zich niet oplost.

Wat ons betreft lijkt het zinvol dat de pastor een ambt vervult, opdat hijzelf en allen die een beroep op hem doen weten waar zij aan toe zijn.

¹⁸⁴ Ph. J. Huijser, Het ambtsgeheim van de zielzorger; G. Heitink, Het ambtsgeheim, in: OB jg. 53, nr. 624.

¹⁸⁵ Haarsma, a.w., p. 28 v.

8.216 Tenslotte maken we nog enkele opmerkingen over de verhouding van *persoon-ambt-gemeente*. Naarmate de verhouding van 'gezag en ambt' aan vanzelfsprekendheid inboet, worden zoals we zagen hogere eisen gesteld aan de verhouding van 'persoon en ambt'. Het ambt, opgevat als Christusrepresentatie, vraagt veel van de pastor als mens en gelovige, of liever gezegd van de pastor als gelovig mens.¹⁸⁶ We geven hier aandacht aan dat aspect van zijn identiteit dat tot uitdrukking is gebracht in het begrip *roeping*.

Dit woord heeft nog altijd enigszins de klank van een bijzondere stem, waardoor mensen zich aangesproken weten. Verwezen kan worden naar de roeping van de profeten, zoals Jesaja (Jes. 6). Sinds de roeping van Godswege niet meer op buitengewone wijze tot een mens komt, is ze volgens *H. Bavinck* alleen nog kenbaar aan een samenstemmen van in- en uitwendige roeping.¹⁸⁷ De inwendige roeping omvat volgens de gereformeerde traditie het ontvangen van de voor het ambt noodzakelijke gaven, de begeerte het ambt te vervullen en het feit dat er een weg gebaad wordt waardoor men dat ambt kan vervullen. De uitwendige roeping gaat ook van Christus uit, maar geschiedt middellijk. Hierbij kan verwezen worden naar de vragen van het bevestigingsformulier voor ambtsdragers, waar gevraagd wordt of de betrokkene zich 'van Gods gemeente en mitsdien van God zelf' geroepen weet. Deze nuchtere verbinding van roeping en gemeente lijkt ons ook nu nog van belang en geeft enige bescherming tegen vormen van hoogkerkelijkheid en charismatische wildgroei. Het ambt vraagt erkenning en legitimering door een gemeenschap, die op haar beurt het ambt draagt.

Een parallelle benadering van het roepingsbesef vinden we in R.K. kring. *W. J. Berger* verwijst hiervoor naar J. Lahitton, volgens wie roeping een persoonlijk en een kerkelijk-maatschappelijk element insluit: „Innerlijk-persoonlijke elementen zijn de geschiktheid voor het kerkelijk ambt en het verlangen om dit ambt te bekleden. Kerkelijk-maatschappelijk bestaat roeping in het besluit van de kerkelijke overheid om iemand tot het kerkelijk ambt toe te laten en hem daartoe te wijden.” Deze theorie is door de kerkelijke overheid overgenomen. *Berger* noemt de theorie een voorbeeld van secularisering. Hij bedoelt hiermee een toenemende nadruk op de menselijke verantwoordelijkheid. Psychologisch gezien kan roeping dan ook omschreven worden als „een gelovige interpretatie van het proces, waardoor iemand zijn levensorganisatie en zijn beroep kiest; namelijk een proces waarover hij bereid is zich te verantwoorden.”¹⁸⁸ Daarmee komt het roepingsbegrip ook open te liggen voor psychologisch onderzoek, immers de God waarin wij geloven concurreert niet.

¹⁸⁶ *Kruijne*, a.w., p. 15 e.v.

¹⁸⁷ *H. Bavinck*, Gereformeerde dogmatiek IV, p. 362; voor een parallelle benadering van katholieke zijde: *R. Hostie*, Het onderkennen van de roeping, p. 23.

¹⁸⁸ *Berger*, Beoordeling, a.w., p. 11 en 13.

Waar ook het geloof van de pastor niet voor crises gespaard blijft, is het besef dat het 'ik geloof' van deze mens is opgenomen in het 'wij geloven' van de gemeente (omdat het 'uit Christus en door de gemeente' een wederzijdse verantwoordelijkheid geeft) een bijzondere steun. Hierin ligt de diepste betekenis van de woorden 'in verbondenheid met de gemeente van Christus'. Wanneer dit niet spontaan tot uitdrukking komt, moet een pastor, zeker in onze tijd, terug kunnen vallen op de figuur van een z.g. 'pastor pastorum'.

Er is ook nog een andere kant aan deze verhouding. Pastoraat dat van kerk en christendom los zou staan, is volgens *F. Haarsma* een 'contradictio in adjecto'.¹⁸⁹ Het zou voortreffelijke diensten kunnen bewijzen, denk b.v. aan geestelijke verzorgers van het Humanistisch Verbond, maar mist een dimensie die wezenlijk is voor pastoraat. Ook *C. Aalders* noemt het van fundamenteel gewicht, dat een pastor *kerkelijk* ambtsdrager is. Daarbij is behoedzaamheid geboden, omdat niet de institutionele, formele en juridische elementen van de kerk het pastoraat zijn kerkelijke kleur geven. Het is de gemeenschap van mensen, die ingewijd zijn in de geheimen van de Kurios Christos.¹⁹⁰ De behoefte aan een z.g. 'free-lance-pastor' komt hem, evenals *J. C. Schreuder* vreemd voor.¹⁹¹ In de verbondenheid met de kerk gaat het om wat Aalders noemt een 'zinkader', immers: „Er moet een geheim worden overgeleverd.”¹⁹² Daarmee staat de pastor in de gemeenschap van de kerk. Wij delen dit standpunt, ook waar we in het voorafgaande oog vroegen voor het feit dat deze verbondenheid met de gemeente in uiteenlopende situaties heel verschillend van aard kan zijn.

Ambt en gemeente zijn zo van wezenlijk belang voor de persoon van de pastor, maar doen niets hiervan af, dat de vraag naar zijn geloofwaardigheid ten diepste een vraag is naar de herkenbaarheid van de wording van de mens Gods in de pastor.¹⁹³ Daarin gaat het om wat we eerder noemden een zichtbaar worden van de gezindheid van Christus. Deze gezindheid wordt gevoed door een op de hier beschreven wijze functioneren van roeping en gemeente als steun en stimulans beide.

8.22 *Het beroep van pastor*

Hoe betrekkelijk het onderscheid is tussen ambt en beroep blijkt al uit de woorden zelf. Ambt was lange tijd een 'wereldlijk' en beroep – in de zin van 'professie' – een 'geestelijk' woord. Het begrip ambt, dat etymologisch samenhangt met ambacht, ziet vanouds op een openbare betrekking en beroep vooral op een eigengekozen werkkring. Omdat het ambt in hoog aanzien stond, heeft

¹⁸⁹ *Haarsma*, a.w., p. 28.

¹⁹⁰ *C. Aalders*, Enkele pastoraal-theologische overwegingen rond het vraagstuk van de pastorale identiteit, in *Min.*, jg. 7, p. 19.

¹⁹¹ *J. C. Schreuder*, Overwegingen, a.w., p. 9.

¹⁹² *Aalders*, a.w., p. 20.

¹⁹³ *Firet*, Agogisch moment, a.w., p. 313.

men dit ook op de dienaren der kerk toegepast en zo werd licht vergeten dat zij in de eerste plaats dienaren waren. Ambt is geen bijbels woord, in tegenstelling tot dienst. In zondag 49 van de Heidelberger Catechismus worden 'ambt en beroep' vanuit de derde bede van het Onze Vader ('Uw wil geschiede') midden in het dagelijks leven geplaatst.¹⁹⁴ Daar moet in het 'bedienen en uitvoeren' het christen zijn zichtbaar worden. Het woord beroep is verbonden met roeping en zo met professie. Afgeleid van het latijnse 'profiteor' betekent het laatste oorspronkelijk 'openlijk belijden'. In de middeleeuwen krijgt het woord een religieuze kleur, in de zin van het afleggen van een kloostergelofte. Na de reformatie krijgt het zijn wereldse betekenis terug.¹⁹⁵

Uitgaande van onze situatie kan het lijken of tussen het spreken over 'het ambt van pastor' en 'het beroep van pastor' een spanning bestaat. Dit is ten dele waar, n.l. voorzover de kerk zelf een 'vreemd' element is in de samenleving en dit zijn weerslag heeft op de pastor als man van de kerk. Bij *E. Thurneysen* troffen we zelfs een weerstand aan tegen alles wat met deskundigheid te maken heeft, omdat dat hieraan afbreuk zou doen. Wanneer echter in het woord roeping een steeds sterker accent komt te liggen op de menselijke verantwoordelijkheid, kunnen we ook principieel niet voorbijgaan aan andere dan alleen geestelijke eisen, die aan een pastor gesteld mogen worden. We doen dit hier onder het aspect van zijn beroep, maar dit staat evenmin als zijn ambt los van zijn persoon.

Sprekend over zijn beroep kunnen we met *F. Haarsma* onderscheiden tussen de aspecten van *bekwaamheid* en *geschiktheid*.¹⁹⁶ Het eerste ziet vooral op wat de pastor *kan* en het laatste op wie hij zelf *is*. Eerst echter willen we in het algemeen iets zeggen over het verschijnsel *professionalisering*.

8.221 Op het gebied van de helpende beroepen heeft zich in onze eeuw een sterke *professionalisering* voltrokken. Dit geldt voor de psychotherapie sinds S. Freud, maar ook voor het maatschappelijk werk. Verwezen kan worden naar de opkomst van het 'social casework', sinds 1916, in Amerika. In brede kring begon toen het inzicht door te breken, dat maatschappelijk werk een zelfstandig beroep is met een eigen werkterrein. Aanvankelijk dekken maatschappelijk werk en 'social casework' elkaar. Later komen er andere methoden bij: 'social group-work', 'community organization for social welfare' en 'social action'.¹⁹⁷ Voor het pastoraat begint de professionalisering met de eerste klinische training onder leiding van *A. T. Boisen*.¹⁹⁸

Onder professionalisering verstaat *F. M. J. Siegers* „het proces, waardoor bepaalde werkzaamheden zich gaan verdichten tot een maatschappelijke func-

¹⁹⁴ *C. Aalders* e.a., Altijd zondag II, p. 220 v.

¹⁹⁵ *Kruijne*, a.w., p. 54.

¹⁹⁶ *Haarsma*, a.w., p. 30.

¹⁹⁷ *M. Kamphuis*, Wat is social casework?, p. 12 e.v.

¹⁹⁸ *E. Thornton*, Professional Education for Ministry.

tie.”¹⁹⁹ Dit brengt met zich mee het formuleren van een eigen taakstelling, die maatschappelijk aanvaard wordt, het ontwikkelen van een specifieke kennis en vaardigheden om deze taken uit te voeren, het ontstaan van een eigen gedragscode voor de beoefenaren van deze werkzaamheden en het ontstaan van opleidingen vanuit opleidingseisen die op het betreffende terrein gesteld worden.²⁰⁰ Dit proces van professionalisering staat niet los van de differentiatie en specialisatie, die zich in onze samenleving voltrokken heeft. Onder differentiatie verstaan we, dat allerlei aspecten of terreinen van het leven in de loop van de tijd zelfstandig zijn geworden en vorm hebben gekregen in eigen instellingen. De samenleving is gedifferentieerd in een aantal deelsamenlevingen.²⁰¹ Het zijn eigen werelden geworden met eigen waarden, normen en relaties. Een dergelijke samenleving is ondoorzichtig, abstract geworden. De mens leidt in deze wereld een aantal deellevens. Hij krijgt een pluralistische identiteit doordat hij zich moet identificeren met heel verschillende rollen, die gemakkelijk met elkaar in konflikt komen.²⁰² Zo zijn er instellingen en deskundigen nodig op allerlei terreinen, ook op dat van de hulpverlening, om dit pluralistische patroon te structureren. *Th. Klink* wijst er op, dat terwijl de lijst van beroepen in Amerika in 1935 nog maar 8000 inschrijvingen telde, dit er tien jaar later 10.000 waren, terwijl dit aantal in 1965 was uitgegroeid tot 22.000. Deze toename was grotendeels het gevolg van specialisering, terwijl veel nieuwe inschrijvingen gerekend moeten worden tot de z.g. ‘helping professions’.²⁰³

Differentiatie en het leiden van een aantal deellevens, houdt ook in dat onderscheiden moet worden tussen verschillende vormen van *relaties* en tussen verschillende *rollen*, die door een en dezelfde persoon vertolkt moeten worden. Onder *sociale rol* verstaan we met de in brede kring aanvaarde omschrijving van *A. Oldendorff* „een complex van verwachtingen, welke ‘men’ heeft omtrent de wijze, waarop een individu zich in bepaalde situaties zal gedragen op grond van zijn sociale positie of status.”²⁰⁴ Relaties variëren van institutioneel en zakelijk tot persoonlijk.²⁰⁵ In dit verband is het begrip funktionele relatie geïntroduceerd. Zo spreekt *M. van Beugen* van een funktionele samenwerkingsrelatie als basis voor agogische actie. Een dergelijke relatie wijkt af van het ‘ich-du’, maar is anderzijds niet onpersoonlijk. Qua voorspelbaarheid en innerlijkheid ligt ‘het funktionele’ tussen ‘het persoonlijke’ en ‘het conventionele’ in. Een persoonsrelatie wordt bepaald door innerlijkheid, terwijl in een conventionele relatie de personen verwisselbaar zijn. Verder onderscheidt van Beugen

¹⁹⁹ *F. M. J. Siegers* e.a., *Supervisie I*, p. 63.

²⁰⁰ *Siegers*, a.w., *ibidem*.

²⁰¹ *Dekker*, a.w., p. 91; *Kerk in perspectief*, a.w., p. 37.

²⁰² *Dekker*, a.w., p. 92.

²⁰³ *Th. Klink*, *Depth Perspectives in Pastoral Work*, ch. 3.

²⁰⁴ *A. Oldendorff*, *Psychologie van het sociale leven*, p. 58; *id.*, *Mensen onder elkaar*, p. 57 e.v.; *W. G. Hagens* en *H. van Praag*, *Sociale psychologie*, p. 11.

²⁰⁵ *Oldendorff*, *Mensen*, a.w., p. 58 v., 71 e.v.

binnen een funktionele samenwerkingsrelatie tussen een persoonsgericht (een gevoelsmatig op elkaar betrokken zijn) en een taakgericht (direct op de taak gerichte interactie) niveau.²⁰⁶ Met de driedeling binnen relatievormen sluit van Beugen aan bij *A. Oldendorff*, die als vierde soort nog noemt de z.g. instrumentele relaties.²⁰⁷ In een funktionele relatie is, op basis van echte wederkerigheid ook sprake van asymmetrie en funktionele ongelijkheid,²⁰⁸ waardoor de polariteit van 'nabijheid en distantie' ook voor wat betreft het laatste volledig kan functioneren. Zo heeft een funktionele relatie in vergelijking tot een persoonlijke relatie bepaalde beperkingen, maar ook heel eigen mogelijkheden. Het laatste komt in het professionele element van de hulpverleningsrelatie tot uitdrukking.

Zeker in het pastoraat moeten we ons realiseren dat dit proces van professionalisering ook *weerstanden* kan oproepen. Funktionele relaties kunnen mensen het gevoel geven onpersoonlijk behandeld te worden, een nummer te zijn, een 'geval'. De mens die we ontmoeten wordt aangeduid als 'cliënt', wat beter klinkt dan 'patiënt', maar wat ontbreekt is 'de naam'. Professionele autonomie blijkt dan ook te leiden tot 'opstand van de cliënt'.²⁰⁹ Binnen de kerk worden deze weerstanden nog eens extra versterkt. Er lijkt immers een spanning te bestaan tussen het werk van de Geest en menselijke deskundigheid. Al is dit op zichzelf niet zo, toch zullen we ons met name in het pastoraat bewust moeten zijn van de *grenzen* van de professionalisering, zoals we die op het spoor kwamen via het begrip 'ambt' en hierdoor, dat de pastor primair de broeder is, wat hoge eisen stelt aan de wederkerigheid in een relatie. Onze doelstelling van supervisie (7.321) heeft hier alles mee te maken. In dit verband signaleren we ervaringen van pastores binnen een instelling van geestelijke gezondheidszorg en werkzaam in een psychotherapeutische kontekst, dat zij in vergelijking tot andere hulpverleners bepaalde kontakten langer vasthielden, ook wanneer er in horizontaal opzicht een uitzichtsloze situatie was ontstaan.²¹⁰ In het licht van het evangelie zijn er geen hopeloze gevallen.

Het professionele element vindt ook hierin zijn grenzen dat juist in het pastoraat een goede samenwerking van pastores en vrijwilligers mogelijk en zelfs voorwaarde is. Beiden, professional en vrijwilliger hebben hun eigen mogelijkheden en vullen elkaar hierin aan.²¹¹

²⁰⁶ *M. van Beugen*, Sociale technologie, p. 14 e.v.

²⁰⁷ *Oldendorff*, a.w., p. 50 e.v.; vgl. ook *P. B. Defares*, Grondvormen van menselijke relaties, p. 11 e.v., 192 e.v.

²⁰⁸ *Firet*, Agogische moment, a.w., p. 211 v.

²⁰⁹ *M. R. Haug* en *M. B. Sussman*, Professionele autonomie en de opstand van de cliënt, in: Hulpverleners en veranderen, p. 01-1 e.v.

²¹⁰ *H. Wijmans*, Pastor aan de rol, p. 28; *W. Zijlstra*, Pastoraat en bevrijding, in: RhW jg. 16, p. 42.

²¹¹ *G. L. Goedhart*, De begeleiding van de vrijwilliger in het individuele pastoraat, p. 42 e.v.

8.222 Ten aanzien van de *bekwaamheid*, die van een pastor verwacht mag worden, kunnen we spreken van een theologisch-agogische deskundigheid. Ook al gaat het hier om twee momenten, toch stellen we het zo omdat we liever niet onderscheiden tussen inhouden en methoden, tussen het 'wat' en het 'hoe'. Toen het ging over supervisie zagen we, dat het wat dit betreft aankomt op integratie in een 'kennend kunnen en een kunnend kennen' (H. C. I. Andriessen).

Hoezeer beide momenten uit elkaar gegroeid zijn beseffen we in de aanwezige spanning binnen de theologische faculteiten tussen de beoefening der theologische wetenschap en de opleiding voor een maatschappelijk en kerkelijk beroep. Het doet ons vreemd aan maar het klinkt tegelijk aktueel, wanneer *A. Kuyper* in een rede in 1890 de faculteiten er aan herinnert dat zij „haar recht van bestaan in het minst niet aan de eischen der wetenschap, maar aan de eischen van het practische leven” ontleen en de plaats van de theologische faculteit aan de universiteit verdedigt met het argument, dat 'de praktijk der burgermaatschappij' behoefte heeft aan „theologen voor de kerk, aan iuristen voor den staat, aan medici voor onze krankheden en aan docenten voor onze scholen”. Zo ging de indeling der faculteiten uit van het 'vitae non scholae'.²¹² Er was m.a.w. geen onderscheid tussen wetenschappelijke en beroeps-opleiding. Nu moeten we bedenken, dat Kuyper dit schreef in een tijd dat 'kennis' nog 'macht' was, ook in die zin dat 'iets weten' tegelijk betekende 'iets kunnen'. Van een sterke discrepantie was althans geen sprake. Hier ligt het gelijk van *H. Faber*, wanneer hij de theologische faculteiten bij herhaling hieraan herinnert, dat het accent op 'leren door doen' geen corpus alienum is binnen de theologische faculteit. Integendeel. „In de pastorale psychologie worden de theologische faculteiten bij wijze van spreken met hun oorspronkelijke doelstelling geconfronteerd. De theologische opleiding is in de ogen van een pastoraal psycholoog te vergelijken met de arts- en ingenieurs-opleiding.”²¹³ Binnen de theologische opleiding mag geen onderscheid groeien tussen theoretische en praktische vakken. Voor elk vakgebied is een 'theorie-praxis relatie' wezenlijk. Wanneer wij werken aan een integratie van pastorale theologie en psychologie in een bipolair model, richten wij ons ten aanzien van het werk van de pastor op een deskundigheid, waarin het theologische en agogische slechts als momenten te onderscheiden zijn. Het gaat om die bekwaamheid die nodig is voor een zelfstandig theologisch functioneren als pastor in een maatschappelijk en/of kerkelijk beroep.

Voor ons staat hierin een *grondhouding* centraal (7.13; 7.321), het zich verwerven en eigen maken van een pastorale identiteit, het komen tot een theologische existentie. Hierbij is communicatie, zoals *H. C. I. Andriessen*

²¹² *A. Kuyper*, Is er aan de publieke universiteit ten onzent plaats voor een faculteit der theologie?, p. 14.

²¹³ *H. Faber*, Profiel van een bedelaar, p. 93. Vgl. ook zijn: *Leren voor dominee*.

uitdrukt, een van de 'kerndeskundigheden' van de pastor: „ze betreft niet alleen de communicatie met anderen maar ook die van de pastor met zichzelf en niet alleen de communicatie in het gesprek maar evenzeer in andere pastorale verrichtingen.”²¹⁴ Van hieruit opent zich de weg naar deskundigheden op verschillende werkterreinen.²¹⁵

De theologische deskundigheid van de pastor zouden we een 'vertolkingsdeskundigheid' willen noemen.²¹⁶ Daar zit hij als theoloog en als mens helemaal zelf in. Kunnen vertolken vraagt een 'doorleefde kennis'. J. Firet herinnert er aan, dat theologische vragen van origine vragen zijn, waar men door en in het pastoraat voor geplaatst werd.²¹⁷ Zo staat de theoloog midden in het leven van mensen. Hij heeft daartegenover een eigen benadering, wat Firet duidelijk maakt met behulp van de gelijkenis van de talenten (Mat. 25,14 e.v.). De Heer heeft ons zijn werkkapitaal toevertrouwd. Het menselijke bestaan heeft zijn achtergrond in deze 'paradosis'.²¹⁸ Dit gezichtspunt bepaalt de theologische situatieanalyse en er is volgens Firet geen situatie die van een theoloog een zo essentieel theologisch functioneren vraagt als die van het pastorale contact.²¹⁹ Dit vraagt theologische kennis in de zin van wijsheid, d.w.z. een noodzakelijke integratie van theorie en praxis. Waar de polariteit van theorie en praxis doorbroken wordt, ontstaan volgens W. Zijlstra de '-ismen', n.l. intellectualisme enerzijds en pragmatisme anderzijds.²²⁰ De pastor als theoloog wordt door C. Aalders aangeduid als 'custos traditionis'. In de loop van de geschiedenis is traditie helaas gestold tot 'leer'. Zo kwam de nadruk te liggen op 'het corpus traditionis' in plaats van op 'de actus traditionis'. Daarom mogen pastores nooit vergeten, dat zij door de mensen beleefd worden als vertegenwoordigers van 'een aangrijpende overlevering', het getuigenis omtrent Jezus van Nazareth. De pastor zelf zal deze Christus moeten leren kennen, want alleen de discipel kan als pastor worden uitgezonden.²²¹

Zo vraagt het theoloog-zijn van de pastor een integratie op alle niveaus, een verbinding van theorie en praktijk, van eigen ervaring en eigen spiritualiteit, van eigen mogelijkheden en gaven. De identiteit groeit in de weg van de integratie.

8.223 Inmiddels is duidelijk geworden dat pastor-zijn niet alleen berust op bekwaamheid, die voor een belangrijk deel te leren is, maar ook op *geschiktheid*. Dit gegeven moet met de nodige omzichtigheid benaderd worden. Het laat

²¹⁴ H. C. I. Andriessen, *Leren aan ervaring en supervisie*, p. 351.

²¹⁵ Andriessen, a.w., ibidem; vgl. ook H. Korsten e.a., *Werken aan de basis*.

²¹⁶ Deze term vonden we bij S. J. Ridderbos, *Psychiatrie en theologie in gesprek*, p. 11.

²¹⁷ J. Firet, *De pastor als theoloog en homo religiosus*.

²¹⁸ Firet, a.w., p. 13.

²¹⁹ Firet, a.w., p. 14.

²²⁰ W. Zijlstra, *Klinische Pastorale Vorming*, p. 24.

²²¹ C. Aalders, *Enkele pastoraal-theologische overwegingen*, a.w., p. 21.

zich verstaan, dat de gereformeerde synode er indertijd voor terugdeinsde om aan a.s. predikanten eisen van psychologische aard te stellen en hen om die reden aan een psychotechnisch onderzoek te onderwerpen. Afgezien van praktische redenen – we hebben te maken met jongvolwassenen, die zelf nog volop in ontwikkeling zijn en in welke fase van hun opleiding zou je hen moeten afwijzen? – speelt hierbij ook het gevoel, dat de roeping tot een 'geestelijk beroep' zich moeilijk met een dergelijk onderzoek zou verdragen. Zijn ook niet juist grote geestelijke leiders als Augustinus en Luther en pastores als A. T. Boisen door diepe psychische crises heengegaan om in die weg te worden wie ze geworden zijn? Toch is er ook een andere kant. A.s. pastores hebben er recht op tegen zichzelf en tegen bepaalde structuren beschermd te worden, evenals gemeenten beschermd zouden moeten worden tegen de invloed van bepaalde pastores. Omdat wij hier geen mogelijkheden zien in maatregelen of selectiekriteria, moet alle accent vallen op een goede begeleiding tijdens de opleiding en daarna, via mentoren en niet in de laatste plaats via training en supervisie.

De noodzaak hiervan mag niet onderschat worden. Meer dan eens is er op gewezen dat het ambt een sterke aantrekkingskracht heeft op psychisch minder gezonde mensen.²²² Op grond van zijn eigen onderzoek is *W. J. Berger* van mening, dat de kerkelijke overheid zo duidelijk als mogelijk is moet voorschrijven, welke eisen aan het vervullen van een kerkelijk ambt gesteld moeten worden. Dit onderzoek leidt tot de conclusie, dat de neurotische labiliteit van de onderzochten niet groter is dan bij een representatieve steekproef binnen de nederlandse bevolking, maar van de zevenenzestig kandidaten zijn er altijd nog zes met een hoge mate van neurotische labiliteit.²²³ Ook *T. Kruijne* komt in zijn onderzoek tot de konklusie, dat bij de crises in de identiteit van de pastor intra-psychische factoren dominant zijn doordat de betrokkene niet gekomen is tot een gerijpt besef van generativiteit.²²⁴

Minimumeisen die aan de persoon van de pastor gesteld mogen worden kunnen o.i. het beste worden omschreven met de woorden introspectie (7.326), zelfacceptatie en een doorleefde spiritualiteit. Hij zal een duidelijk inzicht in zichzelf moeten hebben, in zijn eigen mogelijkheden en beperkingen, zijn sterke en zwakke kanten, zijn eigen funktioneren. Daarbij is zelfaanvaarding volgens *Wijngaarden* een der kenmerken van volwassenheid, waar bijkomt de aanvaarding van de ander en dé Ander in je leven.²²⁵ Wie zo pastor 'is' raakt in elke nieuwe fase van zijn leven steeds meer onder de indruk van de voorlopigheid van dit 'zijn'. Pastor-zijn is ten diepste pastor-wórden in een levenslang leer-

²²² *Berger*, a.w., p. 13.

²²³ *Berger*, a.w., p. 135 e.v.

²²⁴ *Kruijne*, a.w., p. 182 v., 249.

²²⁵ *H. R. Wijngaarden*, Hoofdproblemen der volwassenheid, p. 71 e.v.

proces. Wij dragen het evangelie met ons mee als 'een schat in aarden vaten' (2 Kor. 4,7), d.w.z. kwetsbaar, broos en breekbaar. Dat is geen nadeel maar een voordeel, wil de schat van het evangelie werkelijk tot zijn recht komen. Daar staat bovendien tegenover, dat waar de Geest des Heren is, *vrijheid* is, als weg tot verandering naar het beeld van de heerlijkheid van Christus zelf (2 Kor. 3,17 v.). In die hoop dan ook verder!

9. SAMENVATTINGEN (duits en engels)

9.1 Summary¹

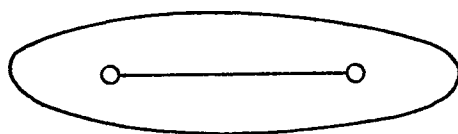
In contemporary pastoral theology increasingly greater emphasis is placed on pastoral care as a "helping profession". Several developments have contributed to this; for example: the influence of Clinical Pastoral Training; an important contribution from pastoral psychology and new insights gained in the area of the helping professions. These developments are not isolated from pastoral care. With increasing frequency people call on a pastor to help them find a solution for various questions, problems and needs. The name 'pastor' speaks for itself; hereby less emphasis is laid on the liturgical and catechetical function than on the helping function of this ecclesiastical office. What this reorientation requires of pastors is not trite; after all, their education, their functioning as theologians, their professional ability, their role and personal identity are hereby at stake. In this light the various chapters of pastoral theology have to be reconsidered. This study intends to make a contribution thereto from the situation in the Netherlands.

In the course of writing the idea was confirmed that the development of theology in the Netherlands can serve a bridging function, bringing the German and American theology, closer together. Tension between the line of *K. Barth* – *E. Thurneysen*, on the one hand, and *P. Tillich* – *S. Hiltner* on the other, has led to unfruitful antitheses which are of little benefit to the ecumenical movement within pastoral care or to the relation of church and society. It can be said of the Reformational theology of *H. Bavinck* to *H. Berkhof* in the Netherlands (without ignoring differences in emphasis) that a full respect for the gospel *and* for man-in-his-situation, just as the relation theology-social sciences, has never been experienced as in strong opposition.

After giving a summary of these developments and placing them against their biblical and historical background in chapters one and two we conclude chapter two by giving our own definition of pastoral care as a helping profession. Characteristic of this *definition* is a *bipolarity*, which is here graphically presented:

¹ Met dank aan drs. *Richard VandenBerg* en drs. *John van der Reest*, tot voor kort studerend in Kampen.

With '*pastoral care*' as '*a helping profession*' (6)
we mean



that a *pastor* (8) becomes engaged in a *helping relation* (5, 6, 7)
with *man* (3)
in order to *find* with them
— in the light of the *gospel* (4) and
in fellowship with the church of *Christ* (8) — a way (7) for their
'*faith-and life-questions*'. (5)

The various elements of this definition are worked out in subsequent chapters; the numbers indicate which chapters. With 'bipolarity' we mean — as indicated in the above diagram — that pastoral care has many elements in common with other helping professions, but also like other professions a unique character, in other words: its own identity. In chapters 3 and 4 we offer a principal consideration of the structure of this definition whereby we first look to what a pastoral relationship has in common with other helping relationships and secondly what is unique. We are drawn from the one to the other by virtue of a principal interrelationship of mankind and the gospel.

With the first pole, nl. that which the helping professions have in common, anthropology provides our starting point. The need for a so-called 'basic anthropology' leads us to develop an anthropological consensus to which all of these helping professions to a certain extent can agree. Thereby we proceed from the concept of 'the whole man in his world' and an important place is given to the development of a person, his psychic structure and his religious direction. We consider such a consensus extremely valuable. On this basis the various disciplines can further develop their own anthropological concepts without becoming oblivious of human reality. In regard to pastoral care this requires the development of a pastoral-theological anthropology, this we will attempt to do.

With respect to that which is unique to pastoral care as a helping profession we look into the question what the gospel has to say about a pastoral relationship. Pastoral care is not merely a concern for persons. Pastoral care occurs 'in the light of the gospel.' God has revealed himself to mankind in the person and work of Jesus Christ. This experience gives a unique approach to our thinking and acting. It is especially *E. Thurneysen* who continually points this out in his pastoral theology. His concept is significant and should not be ignored, for it seems to us that the rather negative evaluation of Thurneysen at present does not do justice to important developments in his thinking which are permanently significant for pastoral theology. Respecting this significance we none the less come to the conclusion that with respect to the question of the communication of the gospel in the interpersonal relationship the position of Thurneysen needs to be broadened

considerably. Consequently, instead of speaking of 'pastoral care as proclamation of the gospel' we speak of pastoral care 'in the light of the gospel', and subsequently approach the 'secret' of the relationship of revelation and human experience.

In the course of these two chapters, which are of a principal character, it will become more apparent that the so-called bipolarity, in which pastoral care and other helping professions are interrelated, begins to function as a hermeneutic principle. Thereby we find ourselves in the line of the Reformed tradition in which a central place is given to the covenant. In the covenant God remains 'God' and man becomes 'man'. Doctrine and life, *fides quae* and *fides qua creditur*, object and subject, history of salvation and history of man, revelation and human experience are so interrelated that only via the first the second aspect can become clear and vice versa. In this way the human encounter acquires a 'sacramental' character. It has been characteristic of Reformed theology to pay thorough attention to the human subject and to a responsible connection of theological and psychological insights, but this seems to have receded to the background in recent decades. Bipolarity thus points the way out of numerous conflicts which are so characteristic of the theological and ecclesiastical climate of our time.

The fifth chapter entails an investigation of pastoral practice and the faith- and life-questions which arise. A systematic investigation of the content of more than six hundred pastoral sessions reveals that 'faith- and life-questions' form a unity in which the faith aspect and the human aspect can be distinguished but not separated. Thus, in the practical situation the mentioned bipolarity becomes more visible. There is a religious aspect to all human problems and man-as-believer provides a door through which the entire area of human problems can be approached and understood. This is made clear with the help of a model. Here we distinguish between 'primarily' personal, relational, and social-cultural problems – in order to do justice to 'the whole man in his world' – and further between three aspects of man, i.e., man in his development, man and his psyche, and man as believer. Thus we acquire more awareness of the unity and association of human problems whereby each form of applied help has to do with the whole field but also possesses its own, specific angle.

In this way sufficient building material has been provided in order to develop our concept of pastoral care as a helping profession. In chapter 6 we reflect on its relation to other forms of assistance. In the area of mental-health care we further distinguish between medical, social, and psychological/pedagogical forms of assistance. We explore this on the basis of history and via concepts that indicate something about the character of helping professions. Thereby we give a central place to the relation of pastoral care and psychotherapy. We come to the conclusion that all helping professions have a common territory, i.e., that of human communication. Consequently there is a zone in which the various forms of help overlap each other. Finally, each form has its own territory. For pastoral care this has to do with the religious orientation of man, with man as spirit, with his inclination to assign meanings and maintain ethical values. With satisfaction we ascertain that in our time new attention is being paid to this side of the helping professions.

Subsequently in chapter 7 the question is raised as to what is the effect of pastoral care as helping profession and as to the way this has to be attained.

With the use of American literature a distinction is made between four functions of pastoral care as a helping profession, indicated with the words healing, sustaining, guiding and reconciling. The content and meaning of these functions is investigated, both historically and in the contemporary situation. In various ways we come to see that the benefit of the gospel can be seen as the liberation of man in his world. In this connection we raise the question about requirements in regard to the education necessary for pastors so that they can contribute in a responsible way judged from the viewpoints of pastoral theology and psychology. Especially the use of pastoral supervision in theological education is considered.

Although traditional pastoral theology begins with ecclesiology and ends with anthropology, we have chosen to reserve the questions of church and office with respect to the pastoral relation for the last chapter. This sequence corresponds with newer ecclesiological insights and seems to offer possibilities to focus our attention on the relation of church and society in the present situation. We aim for a change in this relationship so that pastoral care would receive a social as well as an ecclesiastical function. Pastoral care along with diaconate, missions and the work of evangelisation form the 'diakonia' of the church in the world. Familiar distinctions between church-membership and non-membership, witness and service, are herewith overcome. This is indicated in the words 'in fellowship with the church of Christ'; hereby the role of church and office in pastoral care is brought to expression in a new way. Special attention is paid to its structure.

Thus this study intends to develop a contemporary pastoral theology in which, in the face of the brokenness of reality, the split in man's life, the gap between theology and social science, the estrangement of church and society, attempts are made to again make visible something of 'the whole man', the oneness of reality, the unity of life and the simplicity of faith.

9.2 Zusammenfassung¹

In der heutigen Seelsorgeliteratur legt man den Akzent stets stärker auf 'Seelsorge als Lebenshilfe'. Es haben hierbei verschiedene Entwicklungen eine Rolle gespielt. Wir denken an den Einfluss der 'Klinischen Seelsorgeausbildung', an den wichtigen Beitrag der Pastoralpsychologie und an neue Einsichten die auf dem Gebiet der Hilfeleistung gewachsen sind. Diese Entwicklungen stehen nicht abseits von der pastoralen Praxis. In zunehmenden Masse wenden sich Menschen um Hilfe an einen Seelsorger, damit er ihnen beim Lösen verschiedenster Fragen, Probleme und Nöte helfe. In diesem Zusammenhang spricht der Name 'Pastor' für sich selbst. Hierbei liegt der Nachdruck weniger auf der liturgischen und katechetischen als auf der hilfeverleihenden Funktion des kirchlichen Amtes. Diese Herorientierung fordert nicht wenig von den Pastoren. Schliesslich stehen hierbei ihre Ausbildung, ihre Funktion als Seelsorger, ihre Sachkenntnis, ihre Rolle und persönliche Identität zur Diskussion. Auf diesem Hintergrund müssen die verschiedenen Kapitel der Seelsorgelehre neu durchdacht werden. Diese Studie will dazu aus der niederländischen Situation heraus einen Beitrag liefern.

Während des Schreibens verstärkte sich bei uns mehr und mehr der Gedanke,

¹ Met dank aan Heider Krug, theologisch student te Kampen.

dass die Entwicklung der niederländische Theologie eine „Brückenfunktion“ erfüllen kann um auseinanderlaufende Strömungen in respektive der deutschen und amerikanischen Theologie einander näher zu bringen. Spannungen zwischen der Linie *K. Barth* – *E. Thurneysen* einerseits und der von *P. Tillich* – *S. Hiltner* andererseits, geben Veranlassung zum Entstehen unfruchtbarer Gegenstellungen, womit der ökumenischen Entwicklung des Pastorats und dem Verhältnis von Kirche und Staat wenig gedient ist.

In der reformierten Theologie der Niederlande, von *H. Bavinck* bis zu *H. Berkhof*, ist – mit allem Unterschied im Akzent – das zu seinem Recht kommen lassen des Evangeliums *und* das zu seinem Recht kommen lassen von dem Mensch-in-seiner-Situation, das Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften, nie als ein starker Gegensatz erfahren worden. Nachdem wir im ersten und zweiten Kapitel von diesen Entwicklungen eine Übersicht gegeben und diese gegen ihren biblischen und historischen Hintergrund gestellt haben, geben wir zum Abschluss des zweiten Kapitels eine eigene Definition von 'Seelsorge als Lebenshilfe'. Diese Definition besitzt als besondere Kennzeichen eine Bipolarität die sichtbar wird in der Weise wie wir sie ins Bild bringen:

Unter 'Seelsorge als Lebenshilfe' (6)
verstehen wir



dass ein Seelsorger (8)	eine helfende Relation (5, 6, 7)
– im Licht des Evangeliums (4)	mit Menschen (3) eingeht, um
und in Verbundenheit mit der	
Gemeinde von Christus (8) –	mit ihnen einen Weg zu suchen
	(7) in

Glaubens- und Lebensfragen (5).

Die verschiedenen Elemente der Definition werden im Anschluss daran weiter ausgearbeitet, wobei die Ziffern nach den Kapiteln verweisen. Unter dem bi-polaren Charakter verstehen wir, so wie es skizziert ist, dass Pastorat mit anderen Formen der Hilfeleistung eine grosse Anzahl von Elementen gemeinsam hat, aber andererseits – und das gilt nicht weniger für die anderen Formen – einen eigenen Charakter, wenn man will, eine eigene Identität besitzt. Im dritten und vierten Kapitel beschäftigen wir uns mit dem prinzipiellen Durchdenken der Struktur dieser Definition, wobei nacheinander 'das gemeinsame' und 'das eigene' der pastoralen Relation im Vergleich mit anderen helfenden Relationen unsere Aufmerksamkeit fragt. Wir kommen von dem einen zu den anderen durch das prinzipiell aufeinander bezogen sein von Mensch *und* Evangelium.

Bei dem gemeinschaftlichem Pol gehen wir von der Anthropologie aus. Die

Frage nach einer 'basalen Anthropologie' bringt uns, was das Terrain der Hilfeleistung betrifft, zur Formulierung eines anthropologischen Konsensus, in dem sich unserer Meinung nach die verschiedenen helfenden Berufe in mehr oder weniger starken Masse finden können. Dabei wird vom ganzen Menschen in seiner Welt ausgegangen und wird ein wichtiger Platz für die Entwicklung des Menschen, seine psychische Struktur und seine Religiosität eingeräumt. Auf einen solchen Konsensus legen wir grossen Wert. Auf der Basis eines solchen Konsensus können verschiedene Disziplinen ihre anthropologischen Entwürfe weiter entwickeln, ohne die menschliche Wirklichkeit aus den Augen zu verlieren. Im Hinblick auf die Seelsorge fordert das den Entwurf einer pastoral-theologischen Anthropologie, wozu wir einen Versuch unternehmen.

Zum Proprium der Seelsorge als Hilfeleistung stellen wir darauf die Frage nach dem evangelischen Charakter der seelsorgerischen Relation. Seelsorge ist nicht ohne weiteres eine Form von Mitmenschlichkeit (wir sagen dies ohne von dem letzteren etwas abwerten zu wollen). Seelsorge vollzieht sich „im Licht des Evangeliums“. Gott hat sich uns Menschen offenbart in der Person und in dem Werk Jesu Christi. Diese Erfahrung bestimmt unser Denken und Handeln auf eine eigene Weise. Es ist vor allem *E. Thurneysen* der hierauf in seiner Theologie dauernd weist. An seiner grossartigen Konzeption wollen wir nicht vorübergehen. Wir meinen nämlich, dass die gängige, mehr oder weniger negative Beurteilung von Thurneysen wichtigen Entwicklungen in seinem Denken, die für die Theologie der Seelsorge von bleibender Bedeutung sind, kein recht tut. Diese Bedeutung honorierend kommen wir trotzdem zu der Schlussfolgerung, dass die Konzeption Thurneysens nach der Frage der Kommunikation des Evangeliums in eine zwischenmenschliche Relation, eine wichtige Verbreiterung fragt. Wir sprechen deshalb nicht von 'Seelsorge als Verkündigung', sondern von 'Seelsorge im Lichte des Evangeliums' und nähern uns von daher dem 'Geheimnis' des Verhältnisses von Offenbarung und menschlicher Erfahrung.

Im Laufe dieser zwei Kapitel, die einen prinzipiellen Charakter tragen, wird immer deutlicher, dass die sogenannte Bipolarität, in der Seelsorge und andere Formen von Hilfeleistung aufeinander bezogen sind, als hermeneutisches Prinzip funktioniert. Damit bewegen wir uns auf der Linie der reformierten Tradition rund um das zentrale Moment des Bundes. Darin bleibt Gott 'Gott' und wird der Mensch 'Mensch'. Lehre und Leben, fides quae und fides qua creditur, Objekt und Subjekt, Heilsgeschichte und Lebensgeschichte, Offenbarung und menschliche Erfahrung sind so aufeinander bezogen, dass stets nur via das eine Moment das andere zu seinem Recht kommen kann. Die menschliche Begegnung mittels des Gespräches kriegt hiermit einen 'sakramentalen' Charakter. Es zeigt sich dass gute und gesunde Aufmerksamkeit für das menschliche Subjekt und für eine verantwortungsvolle Verbindung von theologischen und psychologischen Gegebenheiten, die seit alters kennzeichnend für die reformierte Theologie ist, in den letzten Jahren zu viel in den Hintergrund getreten ist. So weist uns die Bipolarität den Weg aus zahlreichen Gegenstellungen die so typisch für das theologische und kirchliche Klima unserer Zeit sind.

Das fünfte Kapitel umfasst eine Untersuchung nach der pastoralen Praxis und den Glaubens- und Lebensfragen die dort zur Sprache kommen. Eine systematische Untersuchung nach dem Inhalt von ungefähr 600 pastoralen Gesprächen zeigt uns,

dass 'Glaubens- und Lebensfragen' eine Einheit bilden, innerhalb derer der religiöse und menschliche Aspekt wohl zu unterscheiden aber niemals zu scheiden sind. So wird auch aus der Praxis der Arbeit heraus etwas von genannter Bipolarität sichtbar. An allen menschlichen Fragen können religiöse Aspekte haften und umgekehrt formt der Mensch-als-Gläubige einen Einfallswinkel worunter das ganze Feld menschlicher Problematik verstanden werden kann. Mit Hilfe eines Modelles wird dies deutlich gemacht. Wir unterscheiden dabei zwischen respektive hauptsächlich personellen, relationellen und sozial-kulturellen Problemen, um so dem Menschen in seiner Welt recht zu tun, und weiter zwischen einer Dreizahl von Aspekten des Menschseins, nämlich der Mensch in seiner Entwicklung, der Mensch in seiner Psyche und der Mensch als Gläubige. So kriegen wir deutlicher die Einheit und den Zusammenhang von menschlichen Fragen ins Visier, wobei jede Form von Hilfeleistung mit dem ganzen Feld zu tun hat, aber auch einen spezifisch eigenen Einfallswinkel vertritt.

Im vorangehenden sind genügend Bausteine zusammengetragen um unsere Konzeption von Seelsorge als Lebenshilfe nun näher auszuarbeiten. Im sechsten Kapitel durchdenken wir die Relation mit verschiedenen anderen Arbeitsformen. Auf dem Terrain der psychischen Gesundheitssorge wollen wir weiterhin einen Unterschied zwischen respektive medizinischen, sozialen und psychologisch/pädagogischen Formen der Hilfeleistung machen. Wir verfolgen sie an Hand der Geschichte und an Hand von Begriffen die etwas über den Charakter der Hilfeleistung sagen. Dabei geben wir dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie einen zentralen Platz. Wir kommen zu der Schlussfolgerung, dass alle Formen der Hilfeleistung ein gemeinschaftliches Terrain haben, nämlich das der menschlichen Kommunikation. Weiter gibt es eine 'Zone' worin die verschiedenen Arbeitsformen einander überlappen können. Schliesslich hat jede Arbeitsform ihr eigenes Gebiet. Für die Seelsorge hängt das zusammen mit der religiösen Orientierung des Menschen, des Menschen als Geist, seiner Ausrichtung auf Sinngebung, auf ethische Werte. Wir konstatieren mit Genugtuung, dass in unserer Zeit für diese Seite der Hilfeleistung neue Aufmerksamkeit entsteht.

In Kapitel sieben wird dann die Frage nach dem Effekt der 'Seelsorge als Lebenshilfe' gestellt und nach dem Weg der zurückgelegt werden muss um dieses Ziel zu erreichen. Mit Hilfe amerikanischer Literatur wird zwischen vier Funktionen der Seelsorge als Hilfeleistung unterschieden die mit den Worten heilen, beistehen, begleiten und versöhnen angedeutet werden. Der Inhalt und die Bedeutung dieser Funktionen wird untersucht, sowohl von der Geschichte her als von der Situation unserer Zeit. Entlang verschiedener Wege sehen wir, dass der Dienst des Evangeliums als ein Dienst der Befreiung gesehen werden kann, gerichtet auf den Menschen in seiner Welt. Wir verbinden hiermit die Frage, welche Anforderungen an die Ausbildung von Seelsorgern gestellt werden sollen um hier auf eine pastoral-theologisch und psychologisch verantwortungsvolle Weise mitarbeiten zu können. Vor allem werden hier die Möglichkeiten pastoraler Supervision in der theologischen Ausbildung untersucht.

Die traditionelle Seelsorgelehre setzt bei der Ekklesiologie ein und endet mit der Anthropologie. In unserer Konzeption werden die Fragen nach der Kirche und dem Amt in der seelsorgerischen Relation bis zum letzten Kapitel aufgehoben. Das geschieht nicht zufällig. Diese Reihenfolge korrespondiert mit neueren ekklesiolo-

gischen Einsichten und bietet nach unserer Überzeugung Möglichkeiten um das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft im Blick auf diese Zeit besser ins Visier zu kriegen. Wir richten uns auf einen Durchbruch in diesem Verhältnis, wobei das Pastorat neben der kirchlichen auch eine gesellschaftliche Funktion kriegt. Seelsorge formt, zusammen mit Diakonie, äusserer und innerer Mission, die 'Diakonia' der Gemeinde in der Welt. Hierdurch werden bekannte Unterscheidungen wie kirchlich und unkirchlich, Zeugnis und Dienst überwunden. Dies kommt zum Ausdruck in den Worten 'in Verbundenheit mit der Gemeinde von Christus', womit der kirchliche und amtliche Charakter der Seelsorge in Worte gefasst wird. Die Strukturierung verlangt dann besondere Aufmerksamkeit.

So wil diese Studie einen kontemporänen Entwurf einer Theologie von der Seelsorge geben, in der ein Versuch unternommen wird um inmitten der Gebrochenheit der Wirklichkeit, der inneren Zerrissenheit des Lebensgefühles, der Kluft zwischen Theologie und Sozialwissenschaften, der Verfremdung zwischen Kirche und Gesellschaft wieder etwas von dem *ganzen* Menschen sichtbar zu machen, der *einen* Wirklichkeit, der *Einheit* des Lebens und der *Einfachheit* des Glaubens.

10. REGISTERS

Hierin zijn opgenomen: een lijst van afkortingen; een lijst van aangehaalde literatuur en een beknopt register van personen en zaken.

Bij de transcriptie van griekse woorden is uitgegaan van: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*; Hg. v. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (Wuppertal 1967-1971), met uitzondering van de η (êta), die als ϵ is weergegeven. De bijbelboeken zijn afgekort volgens de lijst van afkortingen van het Nederlandsch Bijbelgenootschap (NBG), zoals opgenomen in: *Hulp voor de bijbellezer*, Amsterdam z.j.

10.1 Lijst van afkortingen

CE	<i>Christelijke Encyclopedie</i> , onder redactie van F. W. Grosheide en G. P. van Itterzon, Kampen 1956-1961 ² .
CPE	<i>Clinical Pastoral Education</i> .
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i> (München, 1934 ff.).
GD	H. Bavinck, <i>Gereformeerde Dogmatiek</i> .
GTT	<i>Gereformeerd Theologisch Tijdschrift</i> (Kampen, 1900 e.v.).
GW	<i>Gesammelte Werke</i> .
HC	<i>Heidelberger Catechismus</i> .
KD	Karl Barth, <i>Die Kirchliche Dogmatik</i> .
KI	<i>Kerkinformatie</i> van de Gereformeerde Kerken in Nederland (1971 e.v.).
KPV	<i>Klinische Pastorale Vorming</i> .
Min.	<i>Ministerium</i> , Tijdschrift voor praktische theologie en ambtelijke praktijk (Apeldoorn, 1967-1973).
MVG	<i>Maandblad voor de Geestelijke Volksgezondheid</i> (Utrecht, 1946 e.v.).
OB	<i>Ouderlingenblad</i> , maandblad voor ouderlingen en andere pastorale werkers in de gereformeerde kerken (Lochem, 1922 e.v.).
OL	<i>Oekumenische Leergang</i> (Den Haag).
PPs	<i>Pastoral Psychology</i> (Manhasset, N.Y., 1950 e.v.).
PT	<i>Praktische Theologie</i> . Nederlands tijdschrift voor pastorale wetenschappen (Zwolle, 1974 e.v.).
PTH	<i>Praktisch theologisches Handbuch</i> , hg. von Gert Otto.
PT heute	<i>Praktische Theologie Heute</i> , hg. v. Ferdinand Klostermann und Rolf Zeffass.
RhW	<i>Rondom het Woord</i> , Theologische Etherleergang van de N.C.R.V. (1958 e.v.).
ST	Paul Tillich, <i>Systematic Theology</i> / Systematische Theologie.

ThEx	<i>Theologische Existenz heute</i> . Schriftenreihe (1934 ff.); Neue Folge (1946 ff.).
TvPP	<i>Tijdschrift voor Pastorale Psychologie</i> (Meppel, 1969-1973).
TvPsTh	<i>Tijdschrift voor Psychotherapie</i> (Deventer, 1975 e.v.).
TWNT	<i>Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament</i> .
VoxTh	<i>Vox Theologica</i> , interacademiaal theologisch tijdschrift (Assen, 1930 e.v.).
VuF	<i>Verkündigung und Forschung</i> . Beihefte zu 'Evangelische Theologie' (1956 ff.).
Wg	<i>Wending</i> , maandblad voor evangelie en cultuur (Den Haag, 1946 e.v.).
WTP	<i>Wegen tot pastoraat</i> .
WzM	<i>Wege zum Menschen</i> . Monatschrift für Arzt und Seelsorger, Erzieher, Psychologen und soziale Berufe (Göttingen, 1949 ff.).
ZEE	<i>Zeitschrift für Evangelische Ethik</i> . Studien, Kommentare, Dokumente (1957 ff.).
ZZ	<i>Zwischen den Zeiten</i> (1922 ff.).

10.2 Lijst van aangehaalde literatuur

- Aalderen van, H. J.*, Anders helpen, anders helen, Amsterdam 1974 (rede V.U.).
- Aalders, C., Ginkel van, B. en Have ten, P.*, Altijd zondag, Nijkerk 1948.
- Aalders, C.*, Spiritualiteit; geestelijk leven vroeger en nu, 's Gravenhage 1969. (Praktisch theologische handboekjes).
- Aalders, C.*, Enkele pastoraal-theologische overwegingen rond het vraagstuk van de pastorale identiteit, in: *Min.*, jg. 7 (1973), p. 17-25.
- Aalders, G. J. D.*, Van huisgemeente tot wereldkerk. De eerste drie eeuwen christendom, Kampen z.j.
- Achelis, E. Chr.*, Lehrbuch der Praktischen Theologie (3 Bde), Leipzig 1911³.
- Adams, Jay E.*, Competent to Counsel, Nutley 1972.
- Allport, Gordon W.*, Becoming, Basic Considerations for a Psychology of Personality, New Haven 1955.
- Allwohn, Adolf*, Das heilende Wort. Zwiesprache mit dem ratsuchenden Menschen unserer Zeit, Göttingen 1958.
- Allwohn, Adolf*, Evangelische Pastoralmedizin, Grundlagen der heilenden Seelsorge, Stuttgart 1970.
- Ambt*, Wat is er aan de hand met het ambt? Studierapport van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, 's Gravenhage 1970.
- Ambt*, Rapport 'het kerkelijk ambt' van de commissie Van Ruler-Dokter, uitg. Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk 1974.
- Andriessen H. en Zandbelt W.*, Wacht bij het woord, Nijmegen 1972 (serie WTP).
- Andriessen, H. C. I.*, Groei en grens in de volwassenheid, inleiding in de psychologie van de volwassen levensloop, Nijmegen 1974².
- Andriessen, H. C. I.*, Leren aan ervaring en supervisie, Nijmegen 1975.
- Arntzen, M. J.*, Biecht en vergeving der zonden, een benadering van het biecht-vraagstuk vanuit gereformeerd standpunt, Kampen 1961.
- Asmussen, Hans*, Die Seelsorge, München 1935.

Augustinus', Confessiones, latijnsche tekst met vertaling en inleiding van *A. Sizoo*, Delft z.j.

- Baas, L. C. en Vermeulen, J. H. A.*, Huisbezoek, Hilversum z.j.
- Bakhuizen van den Brink, J. N.*, (samensteller), De Nederlandsche Belijdenisgeschriften, Amsterdam 1940.
- Bakker, J. T.*, Kerugma en prediking, Kampen 1957.
- Bakker, J. T.*, Eschatologische prediking bij Luther, Kampen 1964.
- Bakker, J. T.*, Diakonaal perspectief, in: *Tijden en taken*, Kampen 1966, p. 201-218.
- Bakker, J. T.*, De verzoening in de theologische discussie, in: *GTT* jg. 72, p. 19-38.
- Bakker, J. T.*, Sleutelwoorden uit Berkhofs geloofsleer, in: *GTT* jg. 76, p. 141-161.
- Bakker, J. T. en Schippers, K. A.*, Gemeente: vindplaats van heil?, Kampen z.j. (serie: Cahiers voor de gemeente).
- Bally, G.*, De psychoanalyse van Sigmund Freud, Utrecht-Antwerpen 1963 (Aula nr. 132). Oorspr. titel: Einführung in die Psychoanalyse Sigmund Freuds, Wien 1961.
- Baltink, Jos en Bosma, Harke*, Ontwikkeling tot volwassenheid; mondige ouders – mondige kinderen, Bilthoven 1975 (Ambo).
- Bang, Ruth*, Das gezielte Gespräch 1-2, München 1968-1969.
- Barth, Karl*, Die Kirchliche Dogmatik I/1-IV/4, Zürich 1932 ff. (KD).
- Barth, Karl*, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962.
- Barth, Karl*, Gesamtausgabe V, Briefe; Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel Bd. 2, 1921-1930, Zürich 1974.
- Battegay, Raymond*, Psychoanalytische Neurosenlehre; eine Einführung, Bern 1973².
- Bavinck, H.*, Wijsbegeerte der openbaring, Kampen 1908.
- Bavinck, H.*, Bijbelsche en religieuze psychologie, Kampen 1920.
- Bavinck, H.*, Verzamelde opstellen, Kampen 1921.
- Bavinck, H.*, Gereformeerde dogmatiek I-IV, Kampen 1928-1930⁴ (GD).
- Bavinck, J. H.*, Inleiding in de zielkunde, Kampen 1926 (2e bew. druk 1935).
- Bavinck, J. H.*, Jezus als zielzorger, Baarn 1938.
- Bavinck, J. H.*, Religieus besef en christelijk geloof, Kampen 1949.
- Bavinck, J. H.*, Mensen rondom Jezus, Kampen 1960⁵.
- Baxter, Richard*, The Reformed Pastor, ed. John T. Wilkinson, London 1939.
- Becher, Werner* (Hg.), Seelsorgeausbildung, Theorien-Methoden-Modelle, Göttingen 1976.
- Beers, Clifford W.*, A Mind that Found Itself, New York 1948 (seventh edition 1948).
- Bekennnisschriften* der evangelisch-lutherischen Kirchen, Göttingen 1955².
- Bellardi, L. W.*, Die Geschichte der 'Christlichen Gemeinschaft' in Strassbourg, (1546/1550), Leipzig 1934.
- Benedetti, Galtano*, Psychotherapie und Seelsorge, in: *Wort und Gemeinde*, Zürich 1968.
- Benjamin, Alfred*, Het helpende gesprek, Haarlem 1973. (Oorspr. titel: The Helping Interview, Boston 1969).
- Benoit, J.-D.*, Calvin directeur d'âmes. Contribution à l'histoire de la piété réformée, Strasbourg 1947.

- Berg van den, J.*, Twee regimenten één Heer, Kampen 1961.
- Berg van den, J. H.*, Psychologie en theologische anthropologie, Utrecht 1952³.
- Berg van den, J. H.*, Het gesprek, in: J. H. van den Berg en J. Linschoten, Persoon en wereld, bijdragen tot de phaenomenologische psychologie, Utrecht 1956².
- Berg van den, J. H.*, Metabletica, Nijkerk 1956.
- Berg van den, J. H.*, Psychologie en geloof. Een kroniek en een standpunt, Nijkerk 1958.
- Berg van den, J. H.*, Leven in meervoud, Nijkerk 1963.
- Berg van den, J. H.*, Psychologie van het ziekbed. Een hoofdstuk uit de medische psychologie, Nijkerk 1967¹².
- Berg van den, J. H.*, Kleine psychiatrie, Nijkerk 1968⁷.
- Berg van den, J. H.*, Wat is psychotherapie?, Nijkerk 1970.
- Berg van den, J. H.*, Dieptepsychologie, Nijkerk 1972⁵.
- Berg van den, J. H.*, Kroniek der psychologie, Nijkerk 1973.
- Berger, W. J.*, Op weg naar empirische zielzorg. Notities over een reis langs enige pastorale vormingscentra in de Verenigde Staten, Utrecht-Nijmegen 1965.
- Berger, W. J.*, Beoordeling van geschiktheid voor het priesterambt, Nijmegen-Utrecht 1968.
- Berger, W. J.*, *Boekestijn, C.*, *Fabery de Jonge, J. B.*, *Lans van der, I.M.*, Zielzorger in Nederland, een onderzoek naar positie, taak en ambt van de pastor, Meppel 1968.
- Berger, Willem, Michels, Joop en Sporken, Paul*, De laatste levensfase (3 dln.). Stervenshulp en euthanasie; medische stervenshulp; pastorale begeleiding, Bilthoven 1972-73 (Ambo).
- Berger, W. J.*, *Buytendijk, F. J. J.* en *Steeg ter, L. J. M.*, Geloof in nood, Bilthoven 1974 (Ambo).
- Berger, Willem*, Helpen bij leven en welzijn. Opstellen uit de pastorale psychologie, Nijmegen 1975 (serie WTP).
- Berkelbach van den Sprenkel, S. F. H. J.*, Huisbezoek, Amsterdam z.j.
- Berkhof, H.*, Antithese en solidariteit, in: Naar de wereld van morgen 1, Amsterdam 1961, p. 109-123 (Carillon, nr. 13), overgenomen uit Wg jg. 11, 1956.
- Berkhof, H.*, De mens onderweg, een christelijke mensbeschouwing, 's Gravenhage 1960.
- Berkhof, H.*, De leer van de Heilige Geest, Nijkerk 1964 (vert. uit het engels).
- Berkhof, H.*, Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer, Nijkerk 1973.
- Berkhof, H.*, Spreken over een onvanzelfsprekende God, Oekumenische leergang, derde cyclus, nr. 1.
- Berkouwer, G. C.*, De voorzienigheid Gods (Dogmatische studiën), Kampen 1950.
- Berkouwer, G. C.*, De algemene openbaring (Dogmatische studiën), Kampen 1951.
- Berkouwer, G. C.*, Het werk van Christus (Dogmatische studiën), Kampen 1953.
- Berkouwer, G. C.*, De triomf der genade in de theologie van Karl Barth, Kampen 1954.
- Berkouwer, G. C.*, De verkiezing Gods (Dogmatische studiën), Kampen 1955.
- Berkouwer, G. C.*, De mens als beeld Gods (Dogmatische studiën), Kampen 1957.
- Berkouwer, G. C.*, De wederkomst van Christus 1 (Dogmatische studiën), Kampen 1961.
- Berkouwer, G. C.*, Verontrusting en verantwoordelijkheid, Kampen 1969.

- Berkouwer, G. C.*, De kerk I, eenheid en katholiciteit (Dogmatische studiën) Kampen 1970.
- Berkouwer, G. C.*, De kerk II, apostoliciteit en heiligheid (Dogmatische studiën), Kampen 1972.
- Berkouwer, G. C.*, Bijzondere en algemene openbaring, in: RhW, jg. 8, p. 234-248.
- Berne, Eric*, Transactional Analysis in Psychotherapy, New York 1961.
- Berne, Eric*, Mens erger je niet. De psychologie van de intermenselijke verhoudingen, 's Gravenhage 1975¹⁰ (alpha-boek).
- Beugen van, M.*, Sociale technologie. En het instrumentele aspect van agogische actie, Assen 1971⁴.
- Beugen van, M.*, Het gezin: Leven in groepsverband, in: Ik, jij, wij allemaal, Amsterdam 1975, p. 200-222.
- Beusekom van, J. H.*, Het experiment der gemeenschap, een onderzoek naar de plaats en functie van de 'orde' in de reformatorische kerken, Den Haag z.j.
- Beyreuther, Erich*, Geschichte der Diakonie und inneren Mission in der Neuzeit, Berlin 1962.
- Bierkens, P. B.*, Woord en communicatie, gespreksvoering in theorie en praktijk, Nijkerk 1976.
- Biesterveld, P.*, Het huisbezoek, Kampen 1900 (3e dr. 1923, bewerkt door T. Hoekstra).
- Birnbäum, Walter*, Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth, eine enzyklopädische Studie zur praktischen Theologie, Tübingen 1963.
- Blankertz, Herwig*, Theorien und Modelle der Didaktik, München 1973⁷.
- Blankstein, H.*, Psychotherapie als vorm van agogisch handelen, in: TvPsTh, jg. 2.
- Blumhardt, Job. Chr.*, Krankheitsgeschichte der Gottlieb Dittus in Möttlingen mitgeteilt von Pfarrer Johann Christoph Blumhardt, Neudietendorf/Thür, 1934⁴.
- Blumhardt, Job. Chr.*, Ausgewählte Schriften in drei Bänden, herausgegeben von Otto Bruder, Zürich 1947-1949, I-III.
- Boerwinkel, Feitse*, Einde of nieuw begin. Onze maatschappij op de breuklijn, Bilthoven 1974 (Ambo).
- Boesak, Allan*, Farewell to Innocence. A social-ethical study on black theology and black power, Kampen 1976 (diss.).
- Boesak, Allan*, Coming in out of the Wilderness, Kampen z.j. (Kamper Cahiers).
- Boeuff du, C. W. en Kuiper, P. C.*, Psychotherapie en zielzorg (Utrecht 1950).
- Bobren, Rudolf*, Dem Worte folgen. Predigt und Gemeinde, München-Hamburg 1968 (Taschenbuchausgabe, Siebenstern 133).
- Bobren, Rudolf*, Predigtlehre, München 1971.
- Bobren, Rudolf*, Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975.
- Bobren, Rudolf*, Das Wort Gottes und die Kirche, in: Ev.Th., jg. 36, nr. 4, 1976.
- Boisen, Anton T.*, The Exploration in the Inner World (1936), New York 1962².
- Boisen, Anton T.*, Problems in Religion and Life. A Manual for Pastors, New York 1946.
- Boisen, Anton T.*, Out of the Depths. An autobiographical study of mental disorder and religious experience, New York 1960.
- Boiten, R. G. H.*, City-pastorie Oudezijds 100, Nijkerk z.j.

- Bolkestein, H.*, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, Utrecht 1939.
- Bolkestein, M. H.*, Zielszorg in het Nieuwe Testament, Den Haag 1964 (serie Exegetica).
- Bolkestein, M. H.*, Het verborgen rijk, het evangelie naar Marcus, Nijkerk 1954 (serie: De prediking van het Nieuwe Testament).
- Bollnow, O. F.*, Existenzphilosophie und Pädagogik, Versuch über unstetige Formen der Erziehung, Stuttgart 1968⁴ (Urban Bücher).
- Bomans, Godfried en Plas, Michel van der*, In de kou, over hun roomse jeugd en hoe het hun verder verging, Bilthoven 1969 (Ambo).
- Bonhoeffer, Dietrich*, Nachfolge, München 1937.
- Bonhoeffer, Dietrich*, Gemeinsames Leben, München 1939 (1964¹¹).
- Bonhoeffer, Dietrich*, Widerstand und Ergebung, Hamburg 1966³ (Siebenstern).
- Bovet, Theodor*, Lebendige Seelsorge, Bern 1954².
- Brake van de, Nette; Tielens, Daatje; Bruijn de, Lenie en Thiadens Ab*, Sterven bij het leven. Krisisverwerking als stervensbegeleiding, Baarn 1974 (Oekumene).
- Brammer, Lawrence M.*, Het helpende contact, vormen en functie, Haarlem 1974 (oorspr. titel: The Helping Relationship, Process and skills, Englewood Cliffs 1973).
- Breit H., Nörenberg K.-D.*, Religionskritik als theologische Herausforderung, München 1972 (ThEx 170).
- Bremer-Schulte, M. A.*, Medehelpers in de gezondheidszorg, Nijmegen 1973.
- Bremmer, R. H.*, Herman Bavinck als dogmaticus, Kampen 1961.
- Brezinka, Wolfgang*, Erziehung als Lebenshilfe. Eine Einführung in die pädagogische Situation, Wien 1963.
- Brienen, T.*, De prediking van de nadere reformatie (Kampen 1974).
- Brillenburger Wurth, G.*, Practische zielszorg, Kampen 1939.
- Brillenburger Wurth, G.*, Christelijke zielszorg in het licht van de moderne psychologie (Kampen 1955).
- Brillenburger Wurth, G.*, Ethiek en geestelijke volksgezondheid, Kampen 1957.
- Brillenburger Wurth, G.*, Mensbeschouwing en maatschappelijk werk, Kampen 1957.
- Brillenburger Wurth, G.*, De rol van het demonische, Kampen 1961.
- Brillenburger Wurth, G.*, Verkondiging en zielszorg, Kampen z.j. (reeks Kerk en wereld).
- Brockhaus, Ulrich*, Charisma und Amt, die Paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen (Wuppertal 1972).
- Brouwer, C.*, Wachter en herder, Wageningen 1949.
- Buber, Martin*, Ich und Du, Leipzig 1923.
- Bühler, Charlotte*, Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem, Göttingen 1959².
- Busch, Eberhard*, Karl Barth's Lebenslauf, München 1975.
- Buytendijk, F. J. J.*, Rencontre – Encounter – Begegnung, Utrecht 1957 (bundel opstellen).
- Cabot, Richard C. and Dicks, Russell L.*, The Art of Ministering to the Sick, New York 1964²⁵.

- Calvijn, Johannes*, Institutie of onderwijzing in den Christelijken godsdienst I-III, editie A. Sizoo, Delft 1956³.
- Christelijke Encyclopedie*, F. W. Grosheide en G. P. van Itterzon (red.) I-VI, Kampen 1956-1961².
- Claessens, Wiel*, Ontmoetingsgroep. Een groepsmodel vanuit therapie en sensitivity-training in dienst van het pastoraat, Nijmegen 1972 (serie WTP).
- Claessens, W.*, Wat gebeurt er met theologiestudenten? Een opstel over verruimend leren, in: Tussentijds, Tilburg 1975, p. 254-293.
- Clebsch, William and Jaekle, Charles R.*, Pastoral Care in Historical Perspective, Englewood Cliffs, N.J., 1964.
- Clinebell, Howard J. jr.*, Basic Types of Pastoral Counseling. New resources for ministering to the troubled, New York 1966.
- Clinebell, Howard J. jr. and Seifert, Harvey*, Interdependence of the Pastoral and the Prophetic, in: PPs, 1969.
- Coreth, Emerich*, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Freiburg 1969.
- Cox, Harvey*, The Secular City, New York 1965.
- Dahm, K. W.*, Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München 1971.
- Dam van, W. C.*, Stanger en Buchman, twee modellen van strijdbare zielszorg, Kampen 1977.
- Dankbaar, W. F. en Jonge de, M.*, Inleiding tot de theologische studie, Groningen 1965.
- Debesse, M.*, La crise d'originalité juvénile, Paris 1948³.
- Defares, P. B.*, Grondvormen van menselijke relaties, Assen 1968².
- Degen, H.*, Gedeelde zorg. Ervaringen van ouders met een zorgenkind, Hilversum 1976 (Breedboek).
- Dekker, Aat*, Homines bonae voluntatis; das Phänomen der profanen Humanität in Karl Barths Kirchlichen Dogmatik, Kampen 1969.
- Dekker, G.*, Wat is er met de kerk aan de hand? Over positie en functie van de kerk in de huidige samenleving, Kampen 1971 (Cahiers voor de gemeente).
- Dekker, Gerard*, De mens en zijn godsdienst. Beschouwingen over de functies van godsdienst en kerk voor mens en samenleving, Bilthoven 1975 (Ambo).
- Dekker, Gerard*, Gekerkerd geloof, vertrossing van godsdienst en kerk, Baarn 1977 (Ambo).
- Delfgaauw, Bernard*, De wijsbegeerte van de 20e eeuw, Baarn 1964⁴.
- Diakonia Charitas*. Een onderzoek naar een gemeenschappelijk perspectief voor de dienst, rapport van de sectie Dienst van de Raad van Kerken.
- Dijk, E. W.*, Zelfverdediging van de gelovige. Psychologische overwegingen, Kampen 1969 (Kamper Cahiers).
- Dijk, K.*, De dienst der kerk, Kampen 1952.
- Dijk, K.*, De dienst der prediking, Kampen 1955.
- Documenten Nederlandse Hervormde Kerk*. Verklaringen, kanselafkondigingen, boodschappen, herderlijke brieven en rapporten, uitgevaardigd door of namens de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk in de jaren 1945-1955, 's Gravenhage z.j.
- Doebert, Heinz*, Neuordnung der Seelsorge, Göttingen 1967.

- Dongen van, J. C.*, Vervreemding en dienst, verkenning van een diaconia alienatum, Den Haag 1964.
- Doorn van, J. A. A.* en *Lammers, C. J.*, Moderne sociologie, systematiek en analyse, Utrecht/Antwerpen 1959.
- Dross, R.*, Religionsunterricht und Verkündigung, systematische Begründungen der katechetischen Praxis seit der dialektischen Theologie, Hamburg 1964.
- Durkheim, E.*, Le suicide. Etude de sociologie, Paris 1897.
- Duyker, H. C. J.*, *Palland, B. G.*, *Vuyk, R.*, Leerboek der psychologie, Groningen 1963³.
- Echtscheidingen* in Nederland 1900-1974, uitg. Centraal Bureau voor de Statistiek, 1976.
- Eisele, Günther* und *Lindner, Reinhold*, Seelsorge lernen, Anleitung für helfende Gespräche, Gladbeck 1976 (Studienreihe für Verkündigung und Gemeindeaufbau 4).
- Emde Boas van, C.*, *Jong de-Gierveld, J.*, *Weterman, J. A. M.*, De ongehuwden, een publikatie van het Nederlands Gesprekscentrum, Baarn 1976.
- Erikson, Erik H.*, Childhood and Society, New York 1963² (Harmondsworth 1965, Penguin Books).
- Erikson, Erik H.*, Young Man Luther, a study in psychoanalysis and history, New York 1958.
- Erikson, Erik H.*, Identity, Youth and Crisis, New York 1968.
- Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, Kursbuch des Glaubens. Im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben von Werner Jentsch, Harmut Jetter, Manfred Kiessig und Horst Reller, Gütersloh 1975.
- Exeler, A.*, *Mette, N.*, Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts, in: PT heute, München 1974, p. 65-80.
- Faber, H.*, Over ziek zijn, Assen 1956.
- Faber, H.*, Pastorale verkenning. Een onderzoek naar de gevoelsrelatie in het pastorale gesprek, Den Haag 1958.
- Faber, H.*, Problemen rond het ziekbed, Assen 1959.
- Faber, H.*, Pastoral Care and Clinical Training in America, Arnhem 1961.
- Faber, H.*, Pastoraal psychologische opstellen, 's Gravenhage 1961.
- Faber, H.*, en *Schoot van der, E.*, Het pastorale gesprek, Utrecht 1962.
- Faber, H.*, Leren voor dominee, Leiden 1964 (rede).
- Faber, H.*, Geloof en ongeloof in een industrieel tijdperk, Assen 1969.
- Faber, H.*, De pastor in het moderne ziekenhuis, Assen 1971².
- Faber, H.*, Buigen of barsten, gedachten over 'planning of change', Meppel 1971².
- Faber, H.*, Cirkelen om een geheim; dieptepsychologie over de godsdienst; godsdienst in het licht van moderne psychoanalytische theorieën, Meppel 1972.
- Faber, H.*, Kiezen of delen. Gedachten over polarisatie, Meppel 1973.
- Faber, H.*, Een nieuw theologisch model, in: Tussentijds, Tilburg 1974.
- Faber, H.*, Profiel van een bedelaar. Pastor zijn in een veranderende samenleving, Meppel 1975.
- Fernhout, J. G.*, Psychotherapeutische zielszorg, Baarn z.j.
- Fetter, J. C. A.*, Menschbeschouwing en zielszorg, Zeist 1933.

- Firet, J., en Riessen van, H.*, Een dozijn is meer dan twaalf, Kampen 1960.
- Firet, J., en Riessen van, H.*, Moderne algemeenheid, Kampen 1963.
- Firet, J.*, Het agogisch moment in het pastoraal optreden, Kampen 1968.
- Firet, J.*, Praktische theologie als theologische futurologie, Kampen 1968.
- Firet, J.*, De plaats van de praktische theologie in de nieuwe structuren van de theologische wetenschap, in: RhW, jg. 12, 1970, p. 325-343.
- Firet, J.*, De situatie van de praktische theologie, in: PT, jg. 1, p. 4-10.
- Firet, J.*, De pastor als theoloog en 'homo religiosus', in: Min., jg. 7, p. 9-16.
- Firet, J.*, Godservaring in het interim, in: Ad Interim, opstellen over eschatologie, apokalyptiek en ethiek, aangeboden aan R. Schippers, Kampen 1975.
- Firet, J.*, Kroniek van de pastorale psychologie, in: GTT, jg. 76, p. 172-180.
- Firet, J.*, Mogelijkheden voor een plurale kerk, in: GTT, jg. 77, p. 94-105.
- Firet, J.*, Kroniek van praktisch-theologische literatuur, in: PT., jg. 3, p. 339-349.
- Flesseman-van Leer, E.*, Geloven vandaag, Nijkerk 1972.
- Fortmann, Han M. M.*, Als ziende de onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie I-II (1, 2, 3a en 3b), Hilversum 1974².
- Fortmann, Han*, Oosterse renaissance, kritische reflecties op de cultuur van nu, Bilthoven 1970 (Ambo).
- Fortmann, Han*, Wat is er met de mens gebeurd? Over de taak van een vergelijkende cultuurpsychologie, Bilthoven 1974⁴.
- Frankl, Viktor E.*, Ärztliche Seelsorge, Wien 1971⁸.
- Frankl, Viktor E.*, Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy, New York 1963.
- Freire, Paulo*, Pedagogie van de onderdrukten, Baarn 1972.
- Freud, Sigmund*, Gesammelte Werke I-XVII, Frankfurt a. M. 1972⁴.
- Freud, Sigmund und Pfister, Oskar*, Briefe 1909-1939, Frankfurt a. M. 1963.
- Freud, Anna*, Das Ich und die Abwehrmechanismen, München z.j.
- Fromm, Erich*, Escape from Freedom, New York 1941.
- Fromm, Erich*, The Sane Society, London 1956.
- Fromm, Erich*, Psychoanalysis and Religion, New Haven 1950.
- Foudraine, Jan*, Wie is van hout? Een gang door de psychiatrie, Bilthoven 1971 (Ambo).
- Gadamer, Hans-Georg und Vogler, Paul (Hg.)*, Neue Anthropologie 5, Psychologische Anthropologie, Stuttgart 1973.
- Geest van der, J. E. L.*, Theologie en gevoel; de aandacht voor het gevoel bij Schleiermacher en in de Klinische Pastorale Vorming, in: TvPP jg. 4, p. 44-52.
- Gehlen, Arnold*, Die Seele im technischen Zeitalter, sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1957.
- Gehlen, Arnold*, Anthropologische Forschung, Reinbek 1961.
- Gehlen, Arnold*, Der Mensch, Frankfurt a. M. 1971.
- Gennep, F. O. van*, De brief in het pastoraat, een fenomenologische studie als bijdrage tot de praktische theologie, Amsterdam 1965.
- Ginkel van, A.*, De ouderling. Oorsprong en ontwikkeling van het ambt van ouderling en de functie daarvan in de Gereformeerde Kerk der Nederlanden in de 16e en 17e eeuw, Amsterdam 1975.

- Glock, Ch. Y., Ringer, B. B., and Babbie, E. R.*, To Comfort and to Challenge – a dilemma of the contemporary church (Berkeley 1967).
- Goble, Frank G.*, The Third Force. The Psychology of Abraham Maslow, New York 1973⁴.
- God in Nederland*, statistisch onderzoek naar godsdienst en kerkelijkheid, Amsterdam 1967.
- Goddijn, H. en W.*, Sociologie van kerk en godsdienst, Utrecht 1966 (Aula 249).
- Goedhart, G. L.*, De begeleiding van de vrijwilliger in het individuele pastoraat, Kampen 1975.
- Goetschi, René*, Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge, Zürich 1976.
- Gollwitzer, H.*, Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1976⁷.
- Goudsblom, J.*, De nieuwe volwassenen, Amsterdam 1959.
- Goulooze, W.*, Pastoral Psychology. Applied Psychology in Pastoral Theology in America, Grand Rapids 1950.
- Grabner-Haider, Anton*, Sprachanalyse, in: PT heute, p. 381-393.
- Greenberg, Samuel I.*, Neurose is een pijnlijke manier van leven, Baarn 1972 (Psychiatrie van alle dag). Oorspr. titel: Neurosis is a Painful Style of Living (New York 1972).
- Greive, Wolfgang*, Praxis und Theologie, München 1975 (Th.Ex. 184).
- Groot, A. D. de*, Elementair begrip van de psychologie, Haarlem 1969⁴.
- Groot, A. D. de*, Methodologie, grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen, 's Gravenhage 1975⁸.
- Guardini, R.*, Vom Sinn der Schwermut, Zürich 1949.
- Gutiérrez, Gustavo*, Theologie van de bevrijding, Baarn 1974.
- Gutsche, Friedhardt* (Hg.), Mut zur Seelsorge. Die Grenzen der Fachleute und die Möglichkeiten der Gemeinden, Wuppertal 1974.
- Haarsma, Frans*, De leer van de kerk en het geloof van haar leden, Utrecht 1968 (Ambo).
- Haarsma, F.*, De pastorale wetenschappen in Nijmegen, een oriëntatie, in: Vox.Th., jg. 39,6, 1969.
- Haarsma, F.*, Pastoraat en kerk, in: Min., jg. 7, p. 26-33.
- Haarsma, Frans*, Supervision: ein Modell von Reflexion kirchlicher Praxis, in: PT heute, p. 609-623.
- Haas, Gerard C. de*, Het gedrag van de jeugd in onze samenleving, in: G. Heitink, H. Hogenhuis (red.), Kerk en jongeren, p. 22-44.
- Haas, Gerard C. de*, Die jeugd van tegenwoordig, met het complete materiaal van de NCRV-enquête, Baarn 1975.
- Haendler, Otto*, Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin 1957.
- Haendler, O.*, Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge, Göttingen 1971 (hg. v. J. Scharfenberg und K. Winkler).
- Hagens, W. G. en Praag, H. van*, Sociale psychologie, Groningen 1970³.
- Hamer, B. Chr.*, Zielszorg en psychiatrie, Kampen 1952.
- Handbuch der Pastoraltheologie*, Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Freiburg im Breisgau 1964 ff.

- Handleiding voor de catecheet*, onder redactie van de Hervormde Raad en de Gereformeerde Werkgroep voor de Catechese, 's Gravenhage/Kampen 1968 e.v.
- Hardeland, August*, Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatischen Kirche und der Kirche der Reformation, Berlin 1898.
- Harnack, A.*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., 1924⁴.
- Harris, Thomas A.*, I'm o.k.-you're o.k., New York 1967.
- Harsch, Helmut (Hg.)*, Seelsorge als Lebenshilfe, Heidelberg 1965.
- Harsch, Helmut*, Theorie und Praxis des beratenden Gesprächs, München 1973.
- Hartvelt, G. P.*, Tastbaar evangelie (De sacramenten), Aalten z.j.
- Hartvelt, G. P.*, Chaos en kosmos, in: OB, jg 54, nr 633, p. 13-22.
- Haug, M. R. en Sussman, M. B.*, Professionele autonomie en de opstand van de cliënt, in: Hulpverleners en veranderen, handboek voor psychisch gezondheids- en welzijnswerk, Deventer 1976v., pg. 01.1-12.
- Have, T. T. ten*, De wetenschap der Sociale Agogie, een poging tot omschrijving en plaatsbepaling, Groningen 1962⁹.
- Heeroma, K.*, Nader tot een taaltheologie, Den Haag 1967.
- Heiink, G.*, en *Hogenhuis, H.*, (red.), Kerk en jongeren. Werkboek ten dienste van het jeugd- en jongerenpastoraat, Kampen 1975 (serie Gemeentetoerusting).
- Hellinga, G.*, Tussen aanhalingstekens, uitgangspunten in de psychotherapie, Meppel 1974.
- Helpen als ambacht*, Studies over Maatschappelijk Werk, Baarn z.j.
- Hendriks, J.*, De emancipatie van de gereformeerden, Alphen aan de Rijn 1971.
- Hendriks, J.*, Overal waar mensen zijn, Kampen 1973 (serie Gemeentetoerusting).
- Hendriks, J. en Rijken-Hoevens, A. L.*, De kerkdienst (IPT, Vrije Universiteit), Amsterdam 1976.
- Hendriks, J.*, Verschillen tussen christenen. Sociologische notities over de pluraliteit met name in de Gereformeerde Kerken, in: GTT, jg. 77, p. 4-20.
- Henkys, Jürgen*, Seelsorge und Bruderschaft, Stuttgart 1970 (Arbeiten zur Theologie, 1. Reihe – Heft 41).
- Hensen, R.*, Paul Tillich, Wijsgeer – theoloog, Baarn 1967.
- Het werk van de Heilige Geest in de gemeente*, voorlichtend geschrift over de Pinkstergroepen, in opdracht van de Gereformeerde Kerken, Kampen 1968.
- Heussi, Karl*, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1957¹¹.
- Hielema, J. S.*, Pastoral or Christian Counseling. A Confrontation with American Pastoral Theology in particular Seward Hiltner and Jay E. Adams, Leeuwarden 1975.
- Hiltner, Seward*, Religion and Health, New York 1947.
- Hiltner, Seward*, Pastoral Counseling, New York 1949.
- Hiltner, Seward*, The Meaning of Pastoral Psychology, in: PPs, 1950(vol. 1/4.
- Hiltner, Seward*, Preface to Pastoral Theology, New York 1958.
- Hiltner, Seward*, The Christian Shepherd. Some aspects of pastoral care, New York 1959.
- Hiltner, Seward and Collston, Lowell G.*, The Context of Pastoral Counseling. A comparative study, New York 1961.
- Hiltner, Seward*, The Counselor in Counseling, New York 1952⁸.

- Hiltner, Seward*, Ferment in the Ministry. A constructive approach to what the minister does, New York 1969.
- Hiltner, Seward*, Theological Dynamics, New York 1972.
- Hoefnagels, H.*, Sociologie en maatschappijkritiek, Alphen a. d. Rijn 1971.
- Hoekendijk, J. C.*, Pantomime van het heil, in: Wg. jg. 11 1956, p. 680-693.
- Hoekendijk, J. C.*, De kerk binnenste buiten, keuze uit zijn werk, Amsterdam 1964 (Carillon).
- Hoekstra, T.*, De psychologie der religie en de ambtelijke vakken, Kampen 1913.
- Hoekstra, T.*, Gereformeerde homiletiek, Wageningen z.j.
- Hollenweger, W.*, De Geest spreekt alle talen, een analyse van de Pinksterbeweging, Baarn 1976 (Oekumene).
- Hollweg, Arnd*, Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in der USA und Deutschland, Stuttgart 1971.
- Honderd plus tien*, de gereformeerde kerken in Nederland en haar hogeschool te Kampen, Kampen 1975.
- Honig, A. G. jr.*, Jezus Christus de Bevrijder, de inhoud van de missionaire verkondiging, Kampen 1975 (Kamper Cahiers).
- Horney, Karen*, New Ways in Psychoanalysis, London 1939 (1947²).
- Horney, Karen*, The Neurotic Personality of our Time, London 1937.
- Hostie, R.*, Het onderkennen van de roeping, Brugge-Utrecht 1961.
- Hostie, R.*, De pastorale dialoog, Brugge-Utrecht 1963.
- Hulme, W. E.*, Counseling and Theology, Philadelphia 1956 (Paperback edition 1967).
- Hulpverleners en veranderen*, Handboek voor psychisch gezondheids- en welzijnswerk, Deventer 1976v.
- Hummel, Gert*, Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche, Darmstadt 1972.
- Huijser, Ph. J.*, Het ambtsgeheim van de zielzorger, Kampen 1961.
- Ik, jij, wij allemaal*. Relaties met de anderen, Amsterdam 1975.
- Intercommunie en ambt*, bijbelse achtergronden en kerkelijke perspectieven. Uitgave van de commissie Intercommunie en Ambt van de Raad van Kerken in Nederland, 's Gravenhage 1976.
- Jager, O.*, Verkondiging en massamedia, Kampen 1971 (Kamper Cahiers).
- Jager, O.*, Is de incarnatie meer dan een 'noodmaatregel'?, in: RhW, jg. 10, p. 71-102.
- Jager, Okke*, Bevrijde tijd, van prestatie maatschappij naar vrijetijdscultuur, Wageningen 1974.
- Jager, de H.*, Mensbeelden en maatschappijmodellen, Leiden 1975.
- Jahoda, Marie*, Current Concepts of Positive Mental Health, New York 1958 (Basic Books).
- James W.*, The Varieties of Religious Experience, London 1974⁶.
- Janse de Jonge, A. L.*, De mens in zijn verhoudingen, hoofdstukken uit de fenomenologische psychologie, Utrecht 1956.
- Janse de Jonge, A. L.*, Anthropologie en geestelijke volksgezondheid, Kampen 1959.
- Jansen, J.*, Korte verklaring van de kerkorde, Kampen 1952⁸.

- Jelsma, Auke*, Tussen heilige en helleveeg. De vrouw in het christendom, Den Haag 1975.
- Jentsch, Werner*, Handbuch der Jugendseelsorge I-III, Geschichte – Theologie – Praxis, Gütersloh 1965 ff.
- Jentsch, Werner*, Verstehen und Vergeben. Zur Identitätskrise der Seelsorge heute, in: Fr. Gutsche (Hg.), Mut zur Seelsorge, Wuppertal 1974, p. 31-43.
- Jentsch, Werner*, Beraten und Bezeugen. Zur Realisierbarkeit der Seelsorge heute, in: Fr. Gutsche (Hg.), Mut zur Seelsorge, Wuppertal 1974, p. 44-60.
- Johnson, Paul E.*, Psychology of Pastoral Care. The pastoral ministry in theory and practice, New York 1953.
- Jonker, W. D.*, Als een riet in de wind. Gedachten naar aanleiding van de huidige discussie rondom het ambt, Kampen 1970 (Kamper Cahiers).
- Jonge, de M.*, Jezus, inspirator en spelbreker, Nijkerk 1971.
- Josuttis, Manfred*, Die Bedeutung der Kirchensoziologie für die Praktische Theologie, in: VuF, jg. 12, 1967, 1.
- Josuttis, Manfred*, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart, München 1969².
- Josuttis, Manfred*, Praxis der Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München 1974.
- Jugendpastoral*, Aufgabe der gesamten Kirche. Grundlagen-Modelle-Leitlinien, hg. v. Josef Wiener und Helmut Erharter, Wien 1976.
- Jung, Carl Gustav*, Gesammelte Werke, Olten und Freiburg im Breisgau, 1960 ff.
- Jung, Carl Gustav*, Erinnerungen, Träume, Gedanken, Zürich 1962.
- Kamphuis, M.*, Uit de voorgeschiedenis, in: Helpen als ambacht, Baarn z.j.
- Kamphuis, M.*, Wat is social-casework? Een eerste inleiding, Alphen a. d. Rijn 1972¹⁰.
- Kaptein, R.*, Pastoraat. Waarvoor? Waartoe? Een publikatie van de raad voor de herderlijke zorg, 's Gravenhage 1974.
- Kaptein, R.*, Het huisbezoek. Problematiek en methode in een veranderde gemeente, Baarn 1975².
- Kerk in perspectief*, rapport van de commissie gemeentestructuur ingesteld door generale deputaten voor de evangelisatie van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Baarn 1969.
- Kerk in zuiver perspectief?* (vervolgrapport), Baarn 1971.
- Kerk en revolutie*. Een bloemlezing uit de voorstudies voor het congres van de Wereldraad van Kerken over 'Kerk en maatschappij', ingeleid door Harvey Cox, Baarn 1968.
- Kerkelijk spreken over goed en kwaad*. Hoe kan men leiding geven aan ethische bezinning in een pluriforme kerkgemeenschap? Samensteller: J. Rinzema, in: KI 1977, nr 67.
- Kerkorde, Herziene*, van de Gereformeerde Kerken in Nederland.
- Keuning, D.*, Algemene systeemtheorie, systeembenadering en organisatietheorie, Leiden 1973.
- Kist, A. W.*, Antwoord aan de machten. Het vormingswerk voor volwassenen socio-theologisch bezien, Alphen a. d. Rijn 1971.
- Klamer, A.*, Ik heb niemand... De pijn en de uitdaging van het alleen-zijn, Den Haag 1976 (serie Pastorale handreiking).

- Klapwijk, C.*, Sociaal masochisme en christelijk ethos, Kampen 1973.
- Klapwijk, C.*, Vreugde en lijden. Sociaal-masochistische trekken in het christendom, Kampen 1974.
- Klei van der, P. O.*, Balans van tien cursussen 'Klinische Pastorale Vorming', in: PT jg. 2/6 en 3/1.
- Klink, Thomas W.*, Supervision, in: Feilding, Charles R., Education for Ministry, Dayton 1966.
- Klink, Thomas W.*, Depth Perspectives in Pastoral Work, Philadelphia 1969.
- Kolfhaus, D. Wilhelm*, Die Seelsorge Johannes Calvins, Neukirchen 1941.
- Knowles, Joseph*, Group Counseling, Englewood Cliffs 1964.
- Koole, J. L.*, De boodschap der genezing, Kampen 1955.
- Korsten, H., Meertens, H., en Reijnen, A.*, Werken aan de basis, Nijmegen 1973 (Serie WTP).
- Kouwer, B. J., en Linschoten, J.*, Inleiding tot de psychologie, Assen 1965⁷.
- Kouwer, B. J.*, Existentiële psychologie. Grondslagen van het psychologisch gesprek, Meppel 1973.
- Kraan, K. J.*, Opdat u genezing ontvangt. Handboek voor de dienst der genezing, Hoornaar z.j.
- Kraan, K. J.*, Genezing der herinneringen, Kampen z.j. (Serie: Nieuw leven).
- Kraemer, H.*, De roeping der kerk. Ten aanzien van de wereld en van het nederlandse volk, Den Haag 1945.
- Kraemer, H.*, Communicatie, een tijdsvraag, 's Gravenhage 1957.
- Kraemer, H.*, Het vergeten ambt in de kerk. Plaats en roeping van het gewone gemeentelid, 's Gravenhage 1960 (uit het engels).
- Krimm, Herbert*, Quellen zur Geschichte der Diakonie, Stuttgart 1960 ff.
- Kroeger, Matthias*, Themenzentrierte Seelsorge, Stuttgart 1973 (Urban 605).
- Kruijne, T.*, De pastor en zijn identiteit in het geding, Groningen 1977 (diss.).
- Kübler-Ross, Elisabeth*, On Death and Dying, New York 1969.
- Kübler-Ross, Elisabeth*, Questions and Answers on Death and Dying, New York 1974.
- Kübler-Ross, Elisabeth*, Death, the Final Stage of Growth, New York 1975.
- Kuiper, P. C.*, Neurosenleer, Deventer 1974⁷.
- Kuitert, H. M.*, De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift, Kampen 1962.
- Kuitert, H. M.*, De spelers en het spel, Amsterdam 1964 (Carillon).
- Kuitert, H. M.*, De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling, Kampen 1966.
- Kuitert, H. M.*, De wereld valt mee, in: Terzake, gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing, IV, Kerk buiten de kerk, Baarn 1969 (Ambo).
- Kuitert, H. M.*, Anders gezegd, een verzameling theologische opstellen voor de welwillende lezer, Kampen 1970.
- Kuitert, H. M.*, De kerk moet blijven – maar hoelang nog?, in: De toekomst van kerk en christendom, Wg., jg. 26, p. 765-775.
- Kuitert, H. M.*, Zonder geloof vaart niemand wel. Een plaatsbepaling van christendom en kerk, Baarn 1974.
- Kuitert, H. M.*, Wat heet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken, Baarn 1977.

- Kuyman-Hoekendijk, Liebjé*, Dwarslagen in de christenheid, Baarn 1969.
- Kuyper, A.*, Het werk van de Heilige Geest, Amsterdam 1888.
- Kuyper, A.*, Is er aan de publieke universiteit ten onzent plaats voor een faculteit der theologie?, Amsterdam 1890 (rede).
- Kuyper, A.*, De gemene gratie I-III, Amsterdam 1902.
- Kuyper, A.*, Encyclopedie der Heilige Godgeleerdheid I-III, Kampen 1908-1909².
- Laan van der, D. W.*, Enkele lijnen in de geschiedenis van de gereformeerde evangelisatie. Evangelisatiecentrum, Leusden 1976.
- Ladee, G. A.*, Encyclopedie van de psychiatrie en de psychotherapie, Amsterdam 1976.
- Laing, R. D.*, The Divided Self, Middlesex 1972.
- Lake, Frank*, Clinical Theology. A Theological and Psychiatric Basis of Clinical Care, London 1966.
- Lammens, G. N.*, Liturgie en massamedia, Kampen 1974 (Kamper cahiers).
- Landmann, Michael*, Philosophische Anthropologie, Berlin 1955.
- Langeveld, M. J.*, Kind en religie, Utrecht 1966².
- Leeuwen, A. Th. van*, Ontwikkeling door revolutie. Een theologische bezinning, Baarn 1970, serie Oekumene (uit het engels).
- Leeuwen, G. van*, Om mens te zijn. Motieven en perspectieven in de verhouding tussen christelijk geloof en opvoeding, Antwerpen-Amsterdam 1975.
- Lekkerkerker, A. F. N.*, Kanttekeningen bij het hervormde dienstboek I-IV, 's Gravenhage 1955-1956.
- Lekkerkerker, A. F. N.*, Gesprekken over de Heidelbergse, Wageningen 1964.
- Lekkerkerker, A. F. N.*, Oorsprong en functie van het ambt, 's Gravenhage 1971.
- Lemaire, J. G.*, Echtpaartherapie. Vormen en methoden van hulpverlening, Rotterdam 1974.
- Levinas, Emmanuel*, Het menselijk gelaat, Bilthoven 1969 (Ambo).
- Ley, Roger*, Kirchenzucht bei Zwingli, Zürich 1948.
- Lievegoed, Bernard*, De levensloop van de mens, Rotterdam 1977.
- Lindijer, C. H.*, In levenden lijve, 's Gravenhage 1974.
- Lindijer, C. H.*, Verzoening in het pastoraat, in: PT jg. 2, p. 354-363.
- Lindijer, C. H.*, Handelingen van de apostelen I, Nijkerk 1975 (serie: De prediking van het Nieuwe Testament).
- Lohmeyer, Ernst*, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1957¹⁴ (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament).
- Loor, de H. D.*, Kerk in de samenleving. Een analyse van het spreken der Nederlandse Hervormde Kerk sedert 1945, Baarn 1970.
- Madow, Leo*, Woede. Herkennen en omgaan met toorn, Baarn 1973 (Serie Psychiatrie van alle dag).
- Madsen, K. B.*, De ontwikkeling van de psychologie, Rotterdam 1975.
- Margull, Hans Jochen*, Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als oekumenisches Problem, Stuttgart 1959.
- Maslow, Abraham H.*, Motivation and Personality, New York 1970².
- Maslow, Abraham H.*, Religions, Values and Peak-Experiences. Ohio State University Press, 1964.

- Maslow, Abraham H.*, Toward a Psychology of Being, New York 1968.
- Mayeroff, Milton*, On Caring, New York 1971.
- Meer van der, F.*, Augustinus als zielzorger. Een studie over de praktijk van een kerkvader, Utrecht-Brussel 1947.
- Meeuwis, H.*, Wat bezielt de praktische theoloog?, in: Tussentijds, Tilburg 1975, p. 294-316.
- Meiden, Anne van der*, Mensen winnen. De overdracht van de boodschap, Baarn 1973.
- Meiden, Anne van der*, Welzalig is het volk, Utrecht 1976 (herziene uitgave van: De zwarte-kousen kerken. Portret van een onbekende bevolkingsgroep, Utrecht 1968).
- Menninger, Karl, Mayman, Martin and Pruyser, Paul*, The Vital Balance. The Life Process in Mental Health and Illness.
- Mens en ontmoeting*. Enige facetten van het protestants-christelijk maatschappelijk werk. Den Haag 1961.
- Mensenwerk of gekkenwerk?*, Documentatie over mensen en meningen binnen de psychiatrie (Dic map), Amersfoort 1975.
- Merkert, Rainald und Klassen, Theodor F.*, Didaktik für praktische Theologen, Zürich 1970.
- Meyer, Olaf*, Politische und Gesellschaftliche Diakonie in der neueren theologischen Diskussion, Göttingen 1974.
- Miles, M. B.*, Werken met groepen (ned. bewerking van K. J. Nijkerk). Richtlijnen voor het opstellen van trainingsprogramma's, Alphen a. d. Rijn 1973.
- Minuchin, Salvador*, Gezinstherapie. Analyse van de gezinsstructuur en gezinsstructuurtherapie, Utrecht 1973 (Aula 511).
- Miskotte, K. H.*, Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament, Haarlem 1966³.
- Mitscherlich, Alexander*, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963.
- Moltmann, Jürgen*, Der gekreuzigte Gott, München 1972.
- Moustakas, Clark E.*, Eenzaamheid, Baarn z.j. (oorspr. titel: Loneliness, New York 1961).
- Mowrer, O. H.*, The Crisis in Psychiatry and Religion, Princeton 1961.
- Mulder, D. C.*, Religie, religies, religiositeit, Kampen 1973 (Kamper cahiers).
- Muller, P. H.*, Bibliografie, betreffende den bijbel, den godsdienst, het christelijk geloof, de kerkgeschiedenis enz. 1882-1933, Lochem 1935.
- Müller, Alfred Dedo*, Grundriss der Praktischen Theologie, Gütersloh 1950.
- Müller-Schwefe, Hans-Rudolf*, Die Sprache und das Wort. Grundlagen der Verkündigung, Hamburg 1961.
- Musaph, Herman*, Het gesprek, psychologische fundering, Haarlem 1972⁸.
- Mc Neill, John T.*, A History of the Cure of Souls, New York 1965.
- Neidhart, Walter*, Psychologie des Religionsunterrichts, Zürich 1967².
- Neidhart, Walter*, Seelsorge, in: Praktisch-Theologisches Handbuch, hg. v. G. Otto, Hamburg 1970, p. 426-446.
- Nevejan, Marc*, Het einde van de relatie, in: Ik, jij, wij allemaal, Amsterdam 1975, p. 280-285.

- Niebuhr, Reinhold*, The Nature and Destiny of Man, I-II, London 1944.
- Niftrik van, G. C.*, Zie de mens! Beschrijving en verklaring van de anthropologie van Karl Barth, Nijkerk 1951.
- Nohl, H.*, Die Pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, Frankfurt a. M. 1949².
- Noordmans, O.*, Zondaar en bedelaar, Amsterdam 1946.
- Noordmans, O.*, Herschepping. Beknopte dogmatische handleiding voor godsdienstige toespraken en besprekingen, Amsterdam 1956.
- Nijen van, J. J.*, Pluraliteit en kerkelijke organisatie, in: GTT jg. 77, p. 80-93.
- Nijk, A. J.*, Secularisatie. Over het gebruik van een woord, Rotterdam 1968³.
- Oates, Wayne E.*, The Christian Pastor, Philadelphia 1951.
- Oates, Wayne E.*, Protestant Pastoral Counseling, Philadelphia 1962.
- Oates, Wayne E.*, Pastoral Counseling, Philadelphia 1974.
- Oden, Thomas C.*, Kerygma and Counseling. Toward a covenant ontology for secular psychotherapy, Philadelphia 1966.
- Oden, Thomas C.*, Contemporary Theology and Psychotherapy, Philadelphia 1967.
- Oden, Thomas C.*, The Intensive Group Experience; the new pietism, Philadelphia 1972.
- Offele, Wolfgang*, Das Verständnis der Seelsorge in der pastoraltheologischen Literatur der Gegenwart, Mainz 1966.
- Oldendorff, A.*, Psychologie van het sociale leven, Utrecht 1955².
- Oldendorff, A.*, Mensen onder elkaar, Utrecht-Antwerpen 1969¹⁰.
- Oppen von, Dietrich*, Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts, Stuttgart-Berlin 1968.
- Otto, Gert* (Hg.), Praktisch-theologisches Handbuch, Hamburg 1970.
- Otto, Gert*, Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis, in: PT heute, p. 195-205.
- Outler, Albert C.*, Psychotherapy and the Christian Message, New York 1954.
- Ouwerkerk, C. A. J. van*, Als in een wazige spiegel. Pastoraal-psychologische notities bij het thema: geloof als een leven in de afwezigheid Gods, Leiden 1973 (rede).
- Pannenberg, Wolfhart*, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1976⁵.
- Pastoraat en druggebruik*, Nijkerk 1973 (rapport aan het Moderamen van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk).
- Pasveer, Job.*, Pastoraat aan werklozen, in: OB jg. 53, nr 626.
- Petrilowitsch, Nicolaus* (Hg.), Die Sinnfrage in der Psychotherapie, Darmstadt 1972 (Wege der Forschung LXXVII).
- Peursen, C. A. van*, Filosofische oriëntatie, een inleiding in de wijsgerige problematiek, Kampen 1958.
- Peursen, C. A. van*, Lichaam – ziel – geest. Inleiding tot een fenomenologische antropologie, Utrecht 1966³.
- Pfister, Oskar*, Analytische Seelsorge, Göttingen 1927.
- Pfister, Oskar*, Das Christentum und die Angst, Zürich 1944.
- Philippi, Paul*, Christozentrische Diakonie, ein theologischer Entwurf, Stuttgart 1963.

- Piper, H. C.*, Theologische perspectieven van de Klinische Pastorale Vorming, in: TvPP, jg. 3, p. 116-121.
- Piper, H. C.*, Klinische Seelsorge-Ausbildung (Berliner Hefte für Evangelische Krankenseelsorge, Heft 30), Berlin 1972.
- Piper, H. C.*, Gesprächsanalysen, Göttingen 1973.
- Plato*, Keur uit zijn werken, ed. G. J. D. Aalders e.a., Haarlem 1953.
- Plomp, J.*, De kerkelijke tucht bij Calvijn, Kampen 1969.
- Pol, W. H. van de*, Het einde van het conventionele christendom, Roermond-Maaseik 1966.
- Polman, A. D. R.*, Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis, verklaard uit het verleden, geconfronteerd met het heden I-IV, Franeker z.j.
- Polspoel, A. R. M.*, Wenen om het verloren ik, over de verwerking van het verlies van een dierbare en de hulpverlening aan rouwenden, Hilversum 1976.
- Polster, E. en M.*, Praktijk van gestalt (ned. versie J. Valk), Rotterdam 1974.
- Pop, F. J.*, Zo is God bij de mensen. Profiel van het apostolaat, 's Gravenhage 1967.
- Portmann, A.*, Vom Ursprung des Menschen, Basel 1944.
- Portmann, A.*, Zoologie und das neue Bild des Menschen, Reinbek 1962⁵.
- Praktische Theologie Heute*, hg. v. Ferdinand Klostermann und Rolf Zerfass, Grünewald 1974.
- Pruyser, Paul W.*, A Dynamic Psychology of Religion, New York 1968.
- Pruyser, Paul W.*, Between Belief and Unbelief, New York 1974.
- Psychoanalyse und Religion*, hg. v. Eckart Nase und Joachim Scharfenberg, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung CCLXXV).
- Psychotherapie in Nederland*, onder redactie van A. P. Cassee, P. E. Boeke, J. T. Barendregt, Deventer 1976.
- Rapport en conclusies inzake de wenselijkheid van een Gereformeerd Welzijnsberaad*, in: Konvooi, uitg. Stichting Raad voor Gereformeerde Sociale Arbeid, jg. 15 1973, nr 3.
- Rasker, A. J. e.a.*, Problemen rondom de schuld. Een publikatie van het Nederlands Gesprekscentrum, Baarn 1973.
- Rattner, Josef*, Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen. Eine Einführung in die neopsychoanalytische Sozialpsychologie von H. S. Sullivan, Olten und Freiburg im Breisgau 1969.
- Rau, Gerhard*, Pastoraltheologie, München 1970.
- Reedijk, Laura en Bas*, Troost. Pastoraal-psychologische essays, Bilthoven 1973 (Ambo).
- Reiner, A.*, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung – Konsequenzen für die Seelsorge, München 1974.
- Rensch, Adelheid*, Das seelsorgerliche Gespräch. Psychologische Hinweise zur Methode und Haltung, Göttingen 1967².
- Richter, Horst-Eberhard*, Patient Familie, Reinbek 1970.
- Richter, Horst-Eberhard*, Lernziel Solidarität, Reinbek 1974.
- Ridderbos, Herman*, De komst van het koninkrijk. Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën, Kampen 1950.
- Ridderbos, Herman*, Paulus, ontwerp van zijn theologie, Kampen 1966.

- Ridderbos, Herman*, Aan de Kolossenzen, Kampen 1960.
- Ridderbos, Herman*, De pastorale brieven, Kampen 1967.
- Ridderbos, Herman*, Zijn wij op de verkeerde weg? Een bijbelse studie over de verzoening, Kampen 1972.
- Ridderbos, S. J.* (red.), Psychiatrie en theologie in gesprek, Kampen 1973.
- Riemann, Fritz*, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München 1975¹⁰.
- Riesman, D., Glazer, N., Denney, R.*, The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Charakter, New York 1960⁴.
- Riess, Richard*, Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen, Göttingen 1973.
- Riess, Richard* (Hg.), Perspektive der Pastoral-Psychologie, Göttingen 1974.
- Rogers, Carl R.*, Counseling and Psychotherapy, Boston 1942.
- Rogers, Carl R.*, Client-Centered Therapy. Its current practice, implications, and theory, Boston 1951.
- Rogers, Carl R.*, Toward a Theory of Creativity, in: H. H. Anderson, Creativity and its Cultivation, New York 1959.
- Rogers, Carl R.*, On becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy, Boston 1961.
- Rogers, Carl R.*, The Therapeutic Relationship: Recent Theory and Research, in: F. W. Matson and A. Montagu, The Human Dialogue, New York-London 1967, p. 246-269.
- Rogers, Carl R.* en *Stevens Barry*, Intermenselijk: Psproblemen van het menszijn. Een nieuwe tendens in de psychologie, Amsterdam 1977⁵. (Oorspr. titel: Person to Person: The Problem of Being Human, Real People Press, Californië 1967).
- Roos, J.*, Kommunes en kommuniteiten. Enkele voorbeelden van gemeenschapsbeleving vanuit evangelische inspiratie, Baarn 1974 (serie Oekumene).
- Roscam Abbing, P. J. e.a.*, Een en ander uit de geschiedenis van het mannelijk diakonaat, Heemstede 1948.
- Roscam Abbing, P. J.*, Diakonia, een studie over het begrip dienst in dogmatiek en praktische theologie, 's Gravenhage 1950.
- Roscam Abbing, P. J.*, Zielzorg, 's Gravenhage 1955. (Practisch theologische handboekjes).
- Roscam Abbing, P. J. e.a.*, Over de onderlinge verhouding van psychotherapie en zielzorg (rapport), 's Gravenhage 1956, (Practisch theologische handboekjes).
- Roscam Abbing, P. J.*, Biecht en absolutie, 's Gravenhage 1958. (Practisch theologische handboekjes).
- Roscam Abbing, P. J.*, Een goed gesprek. Over zielzorg aan mensen met innerlijke moeilijkheden, 's Gravenhage 1974. (Practisch theologische handboekjes).
- Roscam Abbing, P. J.*, Gespreksbeleid in de pastorale zorg, Utrecht z.j.
- Rössler, Dietrich*, Der 'ganze' Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie, Göttingen 1962.
- Rothuizen, G. T.*, Wat is ethiek?, Kampen 1973.
- Ruler, A. A. van*, Kuypers idee eener christelijke cultuur, Nijkerk 1940.
- Ruler, A. A. van*, Religie en politiek, Nijkerk 1945.
- Ruler, A. A. van*, Bijzonder en algemeen ambt, Nijkerk 1952.

- Ruler, A. A. van*, Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome, Hilversum/Antwerpen 1965.
- Ruler, A. A. van*, Theocratie en tolerantie (1956), in: Theologisch werk I, Nijkerk 1969-1973 (I-VI).
- Ruler, A. A. van*, Is er een ambt der gelovigen?, in: GTT, jg. 67, p. 169-193.
- Ruler, A. A. van*, Nieuwe vragen na vijftien jaar, in: Vox Th, jg. 40, p. 254-304.
- Rümke, H. C.*, Karakter en aanleg in verband met het ongeloof, Amsterdam 1939.
- Runia, K.*, Vragen van onze tijd, Kampen z.j.
- Sacramentum Mundi*, Theologisch Lexicon voor de praktijk I-XIII, Hilversum 1968-1971.
- Sborowitz, Arië* (Hg.), Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, Darmstadt 1960.
- Schagen, J. C. van*, Al tuimelende (Domburgse cahiers XXIII), Amsterdam 1975.
- Scharfenberg, Joachim*, Chr. Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute, Göttingen 1959.
- Scharfenberg, Joachim*, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den Christlichen Glauben, Göttingen 1968.
- Scharfenberg, Joachim*, Seelsorge als Gespräch, Göttingen 1972.
- Schegget ter, G. H.*, Partijgangers der armen. Avantgarde van Gods revolutie, Baarn 1971.
- Scheler, Max*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, (Frankfurt 1928).
- Schelsky, H.*, Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: ZEE jg. 1, p. 153-174.
- Schippers, K. A.*, Jeugd-Kerk-Evangelie, in: Min. jg. 6, p. 158-168.
- Schippers, K. A. en Bakker J. T.*, Gemeente: vindplaats van heil?, Kampen z.j. (Cahiers voor de gemeente).
- Schippers, K. A.*, De gemeente als leergemeenschap, Kampen 1977 (Kamper Cahiers).
- Schippers, R.*, De gereformeerde zede, Kampen 1955².
- Schippers, R.*, Jezus Christus in het historisch onderzoek. Van het verhaal naar de feiten, Kampen 1969 (Cahiers voor de gemeente).
- Schippers, R.*, De weg van de christelijke organisaties, in: Geloven op maandag, Wg. jg. 16, p. 583-594.
- Schleiermacher, Friedrich*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Göttingen 1913⁷.
- Schleiermacher, Friedrich*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Darmstadt 1973.
- Schmidt, Walter* (Hg.), Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis, Stuttgart 1976.
- Scholten, R. G.*, Tijdsbesteding van predikanten, 's Gravenhage 1976.
- Schoonenberg, P.*, Hij is een God van mensen; twee theologische studies, 's Hertogenbosch 1969.
- Schoot, E. van der*, Nieuwe mogelijkheden voor de zielszorg, Utrecht 1955.
- Schoot, E. van der*, Hoofdstukken uit de pastorale psychologie, Utrecht 1959.
- Schoot, E. van der*, In gesprek met de ander, Nijkerk, z.j.
- Schreiber, Johannes*, Sigmund Freud als Theologe, ThPr, jg. 2, 1967, p. 189-207.

- Schreuder, J. C.*, De overwinningsgedachte bij Johann Christoph Blumhardt, Kampen 1957.
- Schreuder, J. C.*, Als daar muziek voor is. Overwegingen over de ouderdom, 's Gravenhage 1965 (Praktisch theologische handboekjes).
- Schreuder, J. C.*, Overwegingen bij een theologie van het pastoraat, in: Septuagesimo anno, Theologische opstellen aangeboden aan G. C. Berkouwer, Kampen 1973, p. 231-252. (Ook verschenen als openbare les, welke uitgave door ons geciteerd wordt).
- Schuster, Heinz*, Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, in: PT heute, p. 150-163.
- Schurr, V.*, Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums, Salzburg 1957.
- Schurr, V.*, Zielzorg, in: Sacramenten Mundi XIII, p. 221-249.
- Seifert, Harvey and Clinebell, Howard J. jr.*, Personal Growth and Social Change. A guide for ministers and laymen as change agents, Philadelphia 1974³.
- Seitz Manfred*, Exemplarische Seelsorge. Begriff, Aufgabe und Methode, in: R. Bohren (Hg.), Wort und Gemeinde (Festschrift für E. Thurneysen). Zürich 1968, p. 289-300.
- Seitz, Manfred*, Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Psychotherapie, in: Fr. Gutsche (Hg.), Mut zur Seelsorge, p. 18-30.
- Seitz, Manfred*, Was ist Seelsorge – und wie geschieht sie durch Gemeindeglieder?, in: Fr. Gutsche (Hg.), p. 61-72.
- Sieber, Georg*, Ouder worden, morgen zal het anders zijn, Nijkerk z.j.
- Siegers, F. M. J., Haan, P. M., en Knoers, A. M. P.* (red.), Supervisie; 1 theorie en begrippen; 2 praktijk en onderzoek, Alphen a. d. Rijn 1975-1976².
- Smelik, E. L.*, Het gesprek in de pastorale theologie, Nijkerk 1949.
- Smelik, E. L.*, De weg van het Woord. Het evangelie naar Johannes, Nijkerk 1956² (serie: De prediking van het Nieuwe Testament).
- Smet, W.*, Ik maak alles nieuw: charismatische beweging in de kerk, Tiel 1973.
- Smit, W. A.*, Pastoraal-psigologische verkenning van die client-centered therapie van Carl R. Rogers, Kampen 1960.
- Smits, P.*, Godsdienst en kerk in het licht van de sociologie, 's Gravenhage 1972 (Praktisch theologische handboekjes).
- Smits, P.*, Over religieuze twijfel, Assen 1973.
- Sölle, Dorothee*, Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart 1971.
- Sölle, Dorothee*, Leiden, Stuttgart 1973.
- Sölle, Dorothee*, Die Hinreise, Stuttgart 1975.
- Sporken, Paul*, Aanvaarding, ouders en hun geestelijk gehandicapt kind, Bilthoven 1975.
- Sprey, Thea*, Beraten und Ratgeben in der Erziehung. Zur Differenzierung einer pädagogischen Handlungsform (Weinheim 1968).
- Stegeren, W. F. van*, Groepswerk: een nederlandse oriëntering, Arnhem 1967.
- Stegeren, W. F. van*, Groepssupervisie, in: F. M. J. Siegers e.a. (red.), Supervisie, p. 201-214.
- Steinlein, D. Hermann*, Luther als Seelsorger, Leipzig 1918.
- Stollberg, Dietrich*, Therapeutische Seelsorge, München 1969.

- Stollberg, Dietrich*, Seelsorge praktisch, Göttingen 1971³.
- Stollberg, Dietrich*, Seelsorge durch die Gruppe, Göttingen 1972².
- Stollberg, Dietrich*, Mein Auftrag – deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge, München 1972.
- Stollberg, Dietrich*, Seelsorge und Psychotherapie. Kirchliche Seelsorge als Kommunikationsmodus, in: R. Riess (Hg.), Perspektive der Pastoral-psychologie, Göttingen 1974.
- Stollberg, Dietrich*, Nach der Trennung. Erwägungen für Geschiedene, Verlobte, Getrennte und Verheiratete, München-Mainz 1974.
- Stork-Groenveld, I.*, en *Meerlo, J. A. M.*, Verschijnselen van het ouder worden, Baarn 1974 (Psychiatrie van alle dag).
- Spiegel, Yorik*, Praktische Theologie als empirische Theologie, in: PT heute, p. 178-194.
- Spijker, W. van 't*, De ambten bij Martin Bucer, Kampen 1970.
- Stempvoort, P. A. van*, De mens en ik, Utrecht 1959.
- Straver, C. J.*, Massacommunicatie en godsdienstige beïnvloeding, Hilversum-Antwerpen 1967.
- Sudbrack, J.*, Geistliche Führung, in: PT heute, p. 475-485.
- Sullivan, H. Stack*, The Interpersonal Theory of Psychiatry, New York 1953.
- Switzer, D. K.*, Krisenberatung in der Seelsorge. Situationen und Methoden, München 1975.
- Synoodkreet*, vragen met voorrang, Baarn 1969.
- Szasz, Thomas S.*, The Manufacture of Madness, New York 1970.
- Szasz, Thomas S.*, The Myth of Mental Illness, London 1972.
- Szondi, L.*, Triebpathologie, Bern 1952.
- Szondi, L.*, Ich-Analyse. Die Grundlage zur Vereinigung der Tiefenpsychologie, Bern 1956.
- Tacke, Helmut*, Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, Neukirchen 1975.
- The Church for Others and the Church for the World*. Two reports on the Missionary Structure of the Congregation, WCC, Geneve 1969⁴.
- Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament (TWNT)*, hg. v. Gerhard Kittel, Stuttgart 1933 e.v.
- Thilo, Hans-Joachim*, Der ungespaltene Mensch. Ein Stück Pastoralpsychologie, Göttingen 1957.
- Thilo, Hans-Joachim*, Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik, dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen 1971.
- Thomas, J.*, Homiletische hulplijnen, 's Gravenhage 1976 (serie: Praktisch-theologische handboekjes).
- Thomas, K.*, Handbuch der Selbstmordverhütung. Psychopathologie, Psychologie und Religionspsychologie einschliesslich der Eheberatung und Telefonseelsorge, Stuttgart 1964.
- Thomas, L. M.*, Gezag en ongezeglijkheid. Aspecten van de hedendaagse gezags-crisis, Baarn 1968.
- Thornton, Edward E.*, Professional Education for Ministry. A History of C.P.E., New York 1970.

- Thurneysen, Eduard*, Rechtfertigung und Seelsorge, in: ZZ, 6, jg. 1928, p. 197-218.
- Thurneysen, Eduard*, Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1957².
- Thurneysen, Eduard*, Seelsorge und Psychotherapie, in: Th.Ex., Neue Folge Nr. 25, München 1950.
- Thurneysen, Eduard*, Fürsorge – Seelsorge, Zürich 1959.
- Thurneysen, Eduard*, Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968.
- Tillich, Paul*, Systematic Theology I-III, London 1968 (Combined Volume). (Systematische Theologie, 3 Bände, Stuttgart 1956³ ff.; duitse geautoriseerde vertaling) ST.
- Tillich, Paul*, The Shaking of the Foundations, Harmondsworth 1949.
- Tillich, Paul*, The Courage to Be, London 1955².
- Tillich, Paul*, Theology of Culture, ed. by Robert C. Kimball, Oxford 1975³.
- Tournier, Paul*, Radicale therapie, Amsterdam 1946.
- Tournier, Paul*, Bijbel en geneeskunde, Amsterdam 1953.
- Tournier, Paul*, Ons masker en wij, Amsterdam 1956.
- Trillhaas, Wolfgang*, Der Dienst der Kirche am Menschen, München 1958².
- Trimp, C.*, Communicatie en ambtelijke dienst, Groningen 1976.
- Tussenmuur, de* – weggebroken. Over de prediking van de verzoening. Herderlijke Brief van de generale synode van de Nederlandse Hervormde Kerk over de prediking van de Verzoening, 's Gravenhage 1967.
- Tijden en taken*. Gereformeerd diakonale arbeid rond 75 centrale diakonale conferenties, 1888-1966, Kampen 1966.
- Uhlhorn, G.*, Die christliche Liebesthätigkeit I-III, Stuttgart 1882-1890.
- Uleyn, Arnold*, Pastorale psychologie en schuldervaring. Schuldbelijdenis, parabels, verdedigingsmechanismen, Brugge-Utrecht 1964.
- Uleyn, A.*, Varianten van rolopvatting bij groepssupervisors, in: F. M. J. Siegers e.a. (red), Supervisie 1, Alphen a. d. Rijn 1975².
- Uleyn, A.*, Wat is pastorale psychologie, in: PT jg. 3, p. 371-381.
- Uhsadel, Walter*, Evangelische Seelsorge, Heidelberg 1966.
- Valk de, J. M. M. e.a.*, Encyclopedie van de sociologie, Amsterdam-Brussel 1977.
- Veenhof, J. C.*, De Parakleet. Enige beschouwingen over de parakleet-belofte in het evangelie van Johannes en haar theologische betekenis, Kampen 1974 (rede).
- Veldhuis, Wil*, Geloof en ervaring, Bilthoven 1973 (Ambo).
- Vergote, A.*, Godsdienstpsychologie, Tiel-Utrecht 1971.
- Verkuyl, J.*, Jezus Christus, de bevrijder, en de voortgaande bevrijding van mensen en samenlevingen, Baarn 1973.
- Verkuyl, J.*, Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap, Kampen 1975.
- Verzoening met God en mensen*. Herderlijk schrijven van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen 1977.
- Visser, J.*, Aalders: de pastoraal theoloog, in: PT, jg. 2, p. 306-319.
- Vonk, F. H.*, Pastorale zorg aan hen die lijden aan depressiviteit, in: Pastorale zorg aan psychisch gestoorde, 's Gravenhage 1968 (Praktisch theologische handboekjes).
- Vossen, Toine*, Zichzelf worden in menselijke relatie. Een ontwikkelingspsychologische studie van de Rogeriaanse grondhouding en haar verwerkelijking in psychotherapie, onderwijs en bedrijfsleiding, Haarlem 1973⁴.

- Vriezen, Th. C.*, Hoofddlijnen der theologie van het Oude Testament, Wageningen 1966³.
- Vrolijk, A., Dijkema, M. F., en Timmerman, G.*, Gespreksmodellen, een geprogrammeerde instructie, Alphen a. d. Rijn 1972.
- Wagenaar, L. G.*, Over een Amerikaanse wijze van pastoraat, Den Haag 1959.
- Walter, Georg*, Seelsorge an Neurose-Kranken, Stuttgart 1967.
- Waterink, J.*, Plaats en methode der ambtelijke vakken, Zutphen 1923.
- Watzlawick Paul, Beavin, Janet Helmick, Jackson Don D.*, Pragmatics of Human Communication, London 1968.
- Weima, J.*, Autoritaire persoonlijkheid en antipapisme, Hilversum-Antwerpen 1963.
- Weima, Jan*, Wat willen wij met de toekomst doen? Cultuurpsychologische beschouwingen rond het thema mens en natuur, Bilthoven 1972 (Ambo).
- Wereldraad, De* – van kerken in New Delhi, Amsterdam 1963.
- Wurf, Johan van der*, Kerk en christelijke vereniging, Amsterdam 1960.
- Wersig, Gernot*, Inhaltsanalyse; Einführung in ihre Systematik und Literatur, Berlin 1974³.
- Wiersinga, Herman*, De verzoening in de theologische discussie, Kampen 1971.
- Wiersinga, Herman*, Verzoening als verandering, een gegeven voor menselijk handelen, Baarn 1972.
- Wiersinga, Herman*, Verzoening met het lijden, Baarn 1975.
- Wiersinga, W. A.*, Weid mijne schapen, 's Gravenhage 1941.
- Winter, Gibson*, The New Creation as Metropolis, New York 1963.
- Wijmans, H.*, Pastor aan de rol. Over de rol van de pastor in de geestelijke gezondheidszorg, Meppel z.j.
- Wijnberg, Lea en Warnaar, Peter*, Religieuze ervaring in de spiegel van het bewustzijn, Apeldoorn 1974.
- Wijngaarden, H. R.*, Hoofdproblemen der volwassenheid. De psychische ontwikkeling tussen twintig en veertig jaar, Utrecht 1969⁵.
- Wijngaarden, H. R. en Petrie, J. F.*, Actuele ontwikkelingen in de psychotherapie, in: Hulpverleners en veranderen, rubriek 35.
- Wise, Carroll A.*, Pastoral Counseling. Its Theory and Practice, New York 1951.
- Wise, Carroll A.*, The Meaning of Pastoral Care, New York 1966.
- Wölber, Hans-Otto*, Religion ohne Entscheidung, Göttingen 1960².
- Wölber, Hans-Otto*, Das Gewissen der Kirche. Abriss einer Theologie der Sorgen um den Menschen, Göttingen 1963.
- Wulf, Hans*, Wege zur Seelsorge. Theorie und Praxis einer offenen Disziplin, Neukirchen 1970.
- Wyss, Dieter*, Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen, Göttingen 1972.
- Zabrnt, Heinz*, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1966.
- Zeegers, M.*, Doel en middelen van de geestelijke gezondheidszorg, in: Min. jg. 4 (1970), p. 134-143.
- Zielzorger in Nederland*, een onderzoek naar positie, taak en ambt van de pastor, Meppel 1968.

- Zijderveld, A. C.*, De theorie van het symbolisch interactionisme, Meppel 1973.
Zijlstra, W., Klinische Pastorale Vorming. Een voorlopige analyse van het leer- en groepsproces van zeven cursussen, Nijmegen 1973² (Serie WTP).
Zijlstra, W., De bijdrage van de pastor, gezien door de pastor. In: De rol van de pastor in de geestelijke gezondheidszorg, Den Haag 1969.
Zijlstra, W., Pastoraat en bevrijding, in: RhW, jg. 16, 4, p. 38-48.
Zijlstra, W., Kan de pastor geloof vrijmaken?, in: PT, jg. 4, p. 163-173.
Zuidgeest, P., Spiritualiteit en theologie in een cursus K.P.V., in: PT, jg. 3, p. 382-400.

10.3. Beknopt register van personen en zaken

- | | |
|---|---|
| <i>Aalderen van, H. J.</i> , 85. | <i>Bavinck, J. H.</i> , 48, 108, 173. |
| <i>Aalders, C.</i> , 53v, 296v, 366, 371. | <i>Baxter, R.</i> , 67. |
| aanvaarding, 227, 258, 280, 372. | <i>Beers, C.</i> , 246. |
| aanvechting, 240. | begeleiden, 221, 300-306. |
| <i>Adams, J. E.</i> , 45, 136, 187, 266. | bekering, 172. |
| <i>Adler, A.</i> , 85. | bekwaamheid (van pastor), 367, 370v. |
| <i>Affemann, R.</i> , 267v. | bemoedigen, 233. |
| afhankelijkheid, 223. | <i>Benedetti, G.</i> , 82. |
| afweer, 95, 200, 221 e.v. | Beratung, 242v. |
| agogie, 56, 241. | <i>Berg van den, J. H.</i> , 49, 71v, 90, 106v, 162, 210. |
| agressie, 224, 322. | <i>Berger, W. J.</i> , 50, 51, 57, 214, 245, 249, 251 e.v., 320, 326, 354, 365, 372. |
| algemeenheid, moderne, 346. | <i>Berkelbach van den Sprenkel, S. F. H. J.</i> , 46. |
| <i>Allport, G.</i> , 40, 99, 107. | <i>Berkhof, H.</i> , 86, 92, 110, 116v, 119 e.v., 125 e.v., 129 e.v., 145, 150, 163, 166v, 171, 181 e.v., 228, 291, 298, 344, 345, 359 e.v. |
| <i>Allwöhn, A.</i> , 30, 31v, 50. | <i>Berkouwer, G. C.</i> , 86, 92, 110, 121v, 127, 291, 337. |
| ambt, 175, 188, 355-366. | <i>Berne, E.</i> , 208, 270. |
| ambt aller gelovigen, 76, 361 e.v. | beroep, van pastor, 366-373. |
| amerika (aanse theologie) 34-45, 330v. | <i>Beugen van, M.</i> , 78, 368. |
| analogie, 114, 117, 266v. | bevrijding, 169, 183v, 227, 285, 348. |
| <i>Andriessen, H. C. I.</i> , 52, 165, 180, 184, 186, 215v, 249, 312 e.v., 370. | bewustwording, 214. |
| angst, 221 e.v. | <i>Beyreuther, E.</i> , 61, 67. |
| anomie, 251. | biecht, 63v, 229, 240, 302, 308 e.v. |
| anthropologie, 80, 82-134, 178. | <i>Bierkens, P. B.</i> , 289. |
| antithese, 344. | <i>Biesterveld, P.</i> , 46. |
| <i>Asmussen, H.</i> , 27v, 136, 254v, 304, 343. | bijbel (gebruik), 57 e.v., 185 e.v. |
| Aufklärung, 66. | bijstaan, 202, 294-299. |
| <i>Augustinus, A.</i> , 62, 252, 281. | binnenkerkelijkheid, 338v. |
| <i>Bakker, J. T.</i> , 116v, 172, 345, 350. | bipolariteit, 15, 78 e.v., 118, 170 e.v., 275. |
| barmhartigheid, 239. | |
| <i>Barth, K.</i> , 13, 21, 24, 26v, 44, 91, 113v, 128, 155, 163v, 176, 178v, 241, 266, 293, 346, 348. | |
| <i>Bavinck, H.</i> , 14v, 48, 108, 123, 132, 171v, 187, 365. | |

- Blumhardt, J. C.*, 67, 240v, 291, 299, 309.
Boerwinkel, F., 296, 303.
 boetepraktijk, 62, 308.
Boeuff du, C. W., 49, 256.
Bobren, R., 17, 21, 27, 71, 131, 143v, 160, 174, 241, 268.
Boisen, A. T., 22, 36 e.v., 84, 277, 367.
Bolkestein, M. H., 54, 58, 146, 160.
Bollnow, O., 163, 244.
Bonhoeffer, D., 287v.
Bovet, Th., 50, 274.
Brammer, L. M., 84, 289.
Bremmer, R. H., 172v.
Brillenburger Wurtb, G., 47v, 83, 136, 144, 183, 249, 251, 256, 304, 328v., 356.
Brockhaus, U., 358.
Brouwer, C., 58.
Buber, M., 89, 162, 288.
Bucer, M., 64, 157.
Bühler, Ch., 99, 215.
 buitenkerkelijkheid, 340v.
Bultmann, R., 111.
Buytendijk, F. J. J., 162.

Cabot, R. C. en Dicks, R. L., 38, 84, 141.
Calvijn, J., 63 e.v., 85, 122v., 171, 240, 298, 303, 359, 362.
Camus, A., 299.
 casuïstiek, 302, 309.
 catechese, 152, 180.
 categoriale zielzorg, 353.
 change agent, pastor als, 311.
 charismata, char. beweging, 57, 129, 358.
 christelijke organisaties, 343 e.v.
 christologie, 125 e.v., 169v.
Claessens, W., 53, 164.
Clebsch, W., en *Jaekle, Ch. R.*, 61, 68, 284, 289v., 293v, 300, 307, 310.
 cliënt, 74v.
Clinebell, H. J., 44, 187, 189, 211, 243, 257, 311, 323, 330, 357.
 Clinical Pastoral Education, 30, 38.
 communicatie, 144 e.v., 170, 182v, 186v, 265, 287v, 358.
 congruentie (congruence), 41, 287, 321v.

Coreth, E., 90.
 correlatie, 113 e.v., 185.
 counseling, 40 e.v., 244v.

 daad, 148 e.v.
 Dauerreflexion, 228, 333.
Dekker, A., 128.
Dekker, G., 211, 332 e.v.
 democracy, 35.
Dewey, J., 35, 40.
 diaken, diakonia, diakonaat, 56, 61, 149v, 175 e.v., 240, 350 e.v., 359.
 dialectische theologie, zie: *Thurneysen, E.*
 diastase, 145.
 dieptepsychologie, 92 e.v.
Dijk, K., 46, 173.
 distantie, 250, 275v, 318.
Doebert, H., 31.

 echtscheiding, 199, 203 e.v.
 eenzaamheid, 200 e.v.
 ekklesiologie, 81, 327.
 ekklesiogene neurosen, 225.
 empathie, 41, 287, 319 e.v.
Erikson, E. H., 16, 95, 98, 106, 198, 215 e.v.
 ervaring, 164 e.v., 174, 312 e.v.
 ethische vragen, 230.
 evangelie, 155 e.v., 175 e.v., 185 e.v.
 evangelisatie, 351.
 exodus-geloof, 228.

Faber, H., 51v, 73, 95, 103, 179, 216, 228, 260, 289v, 370.
Fernhout, J. G., 49, 50, 256.
Firet, J., 17, 18v, 55v, 58v, 101, 131, 142, 147v, 153, 164, 165 e.v., 188, 286v, 300, 355, 371.
Flesseman van Leer, E., 126, 130.
 fobie, 224.
Fortmann, H. M. M., 57, 94, 103, 165v, 229, 248, 252, 290.
Foudraine, J., 210, 271.
Frankl, V. E., 90, 273v.
Freire, P., 163.
Freud, A., 95v.
Freud, S., 93 e.v., 102 e.v., 210, 241.

- Fromm, E.*, 98, 106, 210, 246, 272.
 functie, 238 e.v., 289 e.v., 332.
- geest, geestelijk, 86 e.v., 180.
 Geest, heilige, 129 e.v., 182, 225.
 geestelijke gezondheid, 180, 246, 247 e.v., 289v.
Gehlen, A., 83.
 geloofsbeleving, 233v.
 geloofsvragen, 189 e.v., 195v.
 gelovige, mens als, 102 e.v., 227 e.v.
 gemeenschap, 183, 336 e.v.
 gemeente, 151v, 171v, 327 e.v., 350v, 352 e.v., 365v.
 gemene gratie, 123, 344.
 genezen, genezing, 158v, 161, 290 e.v.
Gennep van, F. O., 54, 149, 175v.
 geschiedenis (van het pastoraat), 61 e.v., 238 e.v., 290 e.v., 294 e.v., 300 e.v., 307 e.v.
 geschiktheid (voor het ambt), 367, 371 e.v.
 gesprek(svoering), 153, 181 e.v., 186, 226, 287 e.v.
 gesprekspartner, 74v, 178 e.v.
 gezag, 206, 306, 359 e.v.
 gezin, 203 e.v., 311.
 gezondheid, 246, 247 e.v.
Ginkel van, A., 63 e.v., 303.
 Glaubenshilfe, 28, 242.
 God(svoorstelling), 228 e.v., 297v.
 godsdienst, 332 e.v.
Goedhart, G. L., 53.
Goetschi, R., 224, 229, 274.
Gollwitzer, H., 124.
Goolooze, W., 50.
Gregorius de Grote, 62, 292.
Greive, W., 18, 20, 124.
 groepspastoraat, 66, 77.
 groepssupervisie, 313, 316v.
 grondhouding, 176, 186, 287v, 312, 315 e.v., 370v.
Guardini, R., 252.
- Haarsma, F.*, 57, 357, 364, 366v.
Haendler, O., 28, 58v, 83, 96, 192.
Hamer, B. Chr., 49, 256.
- Hardeland, A.*, 61, 304.
Harms, C., 67.
Harnack, A., 239.
Harsch, H., 192, 243.
 hart, 86 e.v.
Hartvelt, G. P., 173v, 182v.
Have ten, T. T., 78.
Heidegger, M., 90.
 Heidelberger catechismus, 111v, 125v, 148, 291, 367.
 heiliging, 27, 302.
Heldring, O. G., 67.
 helen, 227, 289 e.v.
 herdermotief, 58, 70.
 hermeneutische vragen, 110 e.v., 168 e.v., 188, 275v.
 herschepping, 131v.
Hiltner, S., 35, 38 e.v., 60, 61, 71v, 84, 100v, 171, 180, 184, 245, 257, 286, 290, 294, 300, 307, 331, 357.
Hoedemaker, Ph. J., 342.
Hoekendijk, J. C., 149, 345.
Hoekstra, T., 46, 48, 173.
Hollweg, A., 19.
 homeostase, 38, 90, 96.
Honig, A. G., 347.
Horney, K., 95, 222.
Hostie, R., 51, 357.
 huisbezoek, 46, 65, 303v.
Hulme, W. E., 42, 184, 279.
 hulpverlening, 75 e.v., 84 e.v., 237-283, 284-311.
 humaniteit, 127 e.v., 338.
Hummel, G., 87 e.v., 96, 106, 113 e.v.
 huwelijk, 203 e.v., 311.
- identifikatie, 217.
 identiteit, 16 e.v., 98 e.v.
 incarnatie, 126v, 149, 169, 176, 279.
 individu(-aliteit; -atie), 172, 223, 318, 334v, 336 e.v.
 inhoudsanalyse, 191.
 integratie, 166, 314, 315 e.v., 326.
 interventie, 321.
 introspectie, 323 e.v., 372.
 isolement, 198 e.v.

- Jabodw., M.*, 247.
Janse de Jonge, A. L., 49, 90, 162, 246, 248v, 251.
Jaspers, K., 16.
Jentsch, W., 30, 59, 61, 69, 164, 171, 174, 243v, 268, 304, 342.
 Jezus, de mens J., 125 e.v.
Johnson, P. E., 42, 72, 320.
Jonker, W. D., 17, 359.
Josuttis, M., 18, 34, 124v, 161, 167v, 184, 243v, 285, 293.
Jung, C. G., 94v, 104 e.v., 166, 253.
 kairos, 186v.
Kamphuis, M., 239, 367.
Kaptein, R., 46, 55, 352v.
 katharsis, 229, 240.
 kerk, in pastorale theologie, 230, 327 e.v.
 – sociologische benadering, 331 e.v., 334.
 – kerk buiten de kerk, 337 e.v.
 – kerk en samenleving, 341 e.v.
 – kerk als instituut en organisme, 343v.
 – kerk voor de wereld, 345v.
 – kerk als partijganger der armen, 346v.
 – 'kerk in perspectief', 361v.
 kerygma, keryssein, 146 e.v., 350.
Klamer, A., 354.
Klei van der, P. O., 53, 312.
 Klinische Pastorale Vorming, 30 e.v., 50 e.v.
Klink, Th. W., 42, 313v., 368.
 koinonia, 183, 350v.
 kontekst, 40, 257, 265v, 331.
Koole, J. L., 161, 291.
Kouwer, B. J., 288.
Kraan, K. J., 57, 60, 156, 239, 261, 291 e.v.
Kraemer, H., 170, 274, 288, 345.
Krimm, H., 61.
 krisis (verwerking), 36, 172, 198v, 297v.
Kroeger, M., 33, 180.
Kruijne, T., 16, 52, 355, 372.
Kübler-Ross, E., 199.
Kuiper, P. C., 49, 95, 222, 256.
Kuitert, H. M., 108, 119, 130, 145, 337 e.v.
Kuyper, A., 19, 46, 74, 123, 132, 337, 343v, 356, 370.
Laan van der, D. W., 351.
Lake, F., 274.
Landmann, M., 83.
Langeveld, M. J., 49, 106, 123v.
 Lebenshilfe, 31, 33, 34, 242v.
 leerproces, 174, 180, 316 e.v.
Leeuwen van, G., 305.
 leider, leiding (id: begeleiden), 306, 364.
Lekkerkerker, A. F. N., 359 e.v.
 leraar, 301.
 levensfasen, 215 e.v.
 levensvragen, 189 e.v., 195 e.v.
Levinas, E., 59, 288.
Lewin, K., 40.
 lichaam, 86v.
Lievegoed, B., 216, 249, 271, 290.
 lijden, 169, 203, 229, 291v, 297v.
Lindijer, C. H., 53, 208, 289.
 liturgie, 151, 330.
 logotherapie, 90, 273.
Löbe, W., 67, 309.
 lot, 120v, 310.
Luther, M., 63v, 296, 304.
 maatschappelijk werk, 240, 367.
Maeder, A., 274.
Margull, H. J., 160.
Marx, K., 210.
Maslow, A., 40, 97, 99v, 246.
 medische hulpverlening, 238v.
 medisch model, 271 e.v.
Meeuws, H., 20.
Menninger, K., 39, 90, 96.
 mens, zie: anthropologie, humaniteit.
 – de hele mens, 84 e.v.
 – de mens in zijn wereld, 88 e.v.
 – de mens: bewust en onbewust, 92 e.v.
 – de mens: groei en zelfverwerkelijking, 97 e.v.
 – de mens: homo religiosus, 102 e.v.
 – de mens als schepsel, 118 e.v.

- de mens in zijn ontwikkeling, 215 e.v.
- de mens als psyche, 221 e.v.
- de mens als gelovige, 227 e.v.
- Mental Health, 246v.
- middeleeuwen, 63.
- Miskotte, K. H.*, 112, 280.
- Mitscherlich, A.*, 91, 306.
- moederfiguur, 298.
- Moltmann, J.*, 299.
- mondigheid, 296, 305 e.v.
- moratorium, 217.
- Mowrer, O. H.*, 45, 266.
- Mulder, D. C.*, 107.
- Müller, A. D.*, 28, 83, 160, 164, 242.
- Müller-Pozzi, H.*, 103v, 105.
- Musaph, H.*, 200, 288.
- McNeill, J. T.*, 61 e.v., 308v.
- naaste, 177.
- nabijheid, 250, 275v, 318.
- nadere reformatie, 65v.
- navolging, 175v.
- Neidhart, W.*, 24, 33, 183, 243, 262.
- neurosen, 221 e.v.
- Niebuhr, R.*, 35.
- non-directieve benadering, 186.
- Noordmans, O.*, 132, 148.
- Oates, W. E.*, 42v, 142, 186.
- Oden, T. b. C.*, 44v, 266v, 279.
- Offele, W.*, 24.
- Oldendorff, A.*, 368v.
- omzien naar, 157 e.v.
- ontferming, 155 e.v., 176.
- ontmoeting, 141 e.v., 162 e.v.
- ontplooiing, 97 e.v., 220.
- ontwikkeling, 97 e.v., 193v, 215 e.v.
- openbaring, 170 e.v.
 - algemene o., 121 e.v.
- opleiding, 312, 315 e.v.
- opstandigheid, 202, 291 e.v.
- Otto, G.*, 20.
- oud-christelijke kerk, 62v.
- ouderling, 63, 65, 303, 359.
- Outler, A. C.*, 42.
- Pannenberg, W.*, 91, 101, 124.
- paraklese, 55, 170, 295, 301.
- parochie, 63.
- participatie, 223, 318.
- pastor, 16 e.v., 55, 175 e.v., 311v, 327.
- pastoraat, 42v, 51 e.v.
 - ontwikkeling, 23-57.
 - p. als hulpverlening, 15v, 75 e.v., 237 e.v.
 - onderling, p. 76.
 - p. als gemeenteopbouw, 76v.
 - p. als verkondiging, 136 e.v.
 - p. en psychotherapie, 254 e.v.
 - pastorale relatie, 175 e.v.
- pastorale psychologie, 71 e.v.
- pastorale theologie, 70 v.
- pedagogische hulp, 241, 305.
- personale problemen, 193, 198 e.v.
- Pestalozzi, J. H.*, 242.
- Peursen, C. A. van*, 85v, 88 e.v.
- Pfister, O.*, 102v, 241, 254.
- Philippi, P.*, 149, 177.
- pietisme, 66.
- Piper, H. C.*, 33, 53.
- pneumatologie, 129 e.v., 169 v.
- poimeniek, 73 v.
- polariteiten, 89, 223, 250, 322.
- Pop, F. J.*, 176.
- Portmann, A.*, 83.
- pragmatisme, 35.
- praktijk, pastorale, 77, 189 e.v., 315.
- praktijktheorie, 77 v.
- Praktische theologie, 18 e.v., 55, 78.
- privatisering, 310, 332 v.
- procesdenken, 117, 171 e.v.
- professionalisering, 239, 367v.
- proprium, 264v.
- Pruyser, P. W.*, 107.
- psyche, 92 e.v., 193v, 221 e.v.
- psychoanalyse, 92 e.v.
- psychotherapie, 254 e.v., 269-274.
- Rahner, K.*, 62, 337.
- randkerkelijkheid, 337 e.v.
- Rau, G.*, 71.
- rechtvaardiging, 24 e.v., 136 e.v., 176, 258v, 279.
- reciprociteit, 131, 174.

- redden, 158v.
 referentiekader, 320.
 reformatie, 63 e.v., 111v.
 relatie, relationeel 88 e.v., 181 e.v., 193, 203 e.v., 251, 287v, 311, 368.
 religie, religiositeit, 102 e.v., 229, 251 e.v., 272, 280v.
Rensch, A., 28, 242.
Richter, H. E., 205.
Ridderbos, H., 290v, 358 e.v., 361v.
Ridderbos, S. J., 122, 274, 279.
Riemann, F., 222 e.v., 248.
Riess, R., 17, 24, 26, 33v, 35, 73, 145, 153, 199, 226, 254v 261v.
 Rijk Gods 159 e.v.
 roeping, 176, 365.
Rogers, C. R., 40v, 50v, 56, 75, 100, 186, 244v, 251, 272, 287.
 rol, 318v, 368v.
 rooms-katholieke theologie, 56v, 329v.
Roscam Abbing, P. J., 47, 54v, 69.
Rössler, D., 24, 83.
Rothuizen, G. T., 118, 122, 347.
 rouw, 199 e.v.
Ruler, van, A. A., 118, 130v, 342v, 347, 359.
Rümke, H. C., 49, 106.
 sacrament, 149, 181 e.v.
 samenleving, 331 e.v., 341 e.v.
 satan, 296v.
Scharfenberg, J., 18, 32, 96, 102 e.v., 143, 153, 241, 262v., 292v.
Schegget ter, G. H., 346.
Scheler, M., 85.
Schelsky, H., 228, 333.
 schepping, schepsel, 118 e.v.
Schippers, K. A., 171, 220, 345, 350.
Schippers, R., 286, 302, 347.
Schleiermacher, F., 40, 66.
Schoot van der E., 49, 51, 71, 256, 259v.
Schreiber, J., 103.
Schreuder, J. C., 56, 75, 169, 185, 241, 298, 366.
 schuld, 221 e.v., 310v.
Schurr, V., 329v.
 secularisatie, 333v.
Seifert, H., 211, 311.
Seitz, M., 34, 161, 268, 286.
Siegers, F. M. J., 312, 367.
Smelik, E. L., 47.
Smit, W. A., 51.
 sociaal-culturele problemen, 193, 209 e.v.
 sociale hulpverlening, 239v.
 solidariteit, 128, 175v.
Sölle, D., 166, 212.
Spener, Ph. J., 66.
Spiegel, Y., 19.
 spiritualiteit, 230 e.v., 342, 372.
Spurgeon, Ch. W., 67.
 sterven, 199, 297v.
Stollberg, D., 33, 35, 70, 74, 83, 174, 264v, 331.
 structuren, 209 e.v., 222.
 subjectivering, 333.
 suicide, 225, 251.
Sullivan, H. S., 163.
 supervisie, 312-326.
 systeem 194v.
Szasz, Th. S., 270v.
Szondi, L., 273.
 taal, 184, 263v.
Tacke, H., 34, 242, 268v, 280.
Tarnov, P., 66.
 theocratie, 341v.
 theologie (in supervisie), 325v.
 theorie, 315.
 therapeutische relatie, 278 e.v., 280v.
Tbilo, H.-J., 31, 50, 59, 146v, 244, 256, 288.
Thurneysen, E., 23 e.v., 60, 69, 160, 171, 279, 285.
 – anthropologie, 82v, 112.
 – pastoraat als verkondiging, 136-144, 144-154.
 – pastoraat als ontmoeting, 164, 182v, 187.
 – pastoraat en psychotherapie, 255.
 – pastoraat en gemeente, 305, 328.
 – pastor, ambt en beroep, 355, 367.
Tillich, P., 35, 41, 89, 113 e.v., 163, 180, 185, 223, 258v.

- toerusting, 353.
Tournier, P., 50, 274.
 tragiek, 121, 310.
Trillhaas, W., 29, 71, 255, 305, 329, 343, 357.
Trimp, C., 152v, 288.
 troost, 229, 294 e.v.
 tucht, 46, 63, 65, 302 e.v.
 twee-rijkenleer, 342v.
 twijfel, 229.
- Uhlhorn, G.*, 61, 239.
Uhsadel, W., 31, 82, 96, 242, 255, 329, 357.
Uleyn, A., 73, 221 e.v., 229, 317.
- vader-figuur, 228, 306.
 verandering, 214.
 verantwoordelijkheid, 250.
 verbatimanalyse, 191.
 vergeving, 138, 161, 310.
Vergote A., 103, 105, 165.
 verhelderen, 208.
 verkondiging, 136-154, 146 e.v., 185, 325.
Verkuyl, J., 124, 160.
 vermanen, 295, 301 e.v.
 vernieuwing, 233.
 vervreemding, 209, 252.
 verwerking, 202.
 verzoenen, 209, 302, 307 e.v.
Voetius, G., 65v.
 volwassenheid, 216.
Vossen, T., 162, 272.
- vrijheid, 223, 373.
- Wagenaar, L. G.*, 50v, 101.
Waterink, J., 48, 173.
Watson, J. B., 97.
Watzlowick, P., 205.
 wederkerigheid, 153, 250, 311, 369.
 weg (torah, hodos), 285v.
Weima, J., 209v, 306.
 welzijnszorg, 247 a.v.
Werf, J. van den, 343
Wesley, Ch., 67v.
Wichern, J. H., 67, 158, 242.
Wiersinga, H., 126, 307, 310v.
Wiersinga, W. A., 46.
Wijmans, H., 354.
Wijngaarden, H. R., 49, 162, 216, 372.
 wijsheid, 300 e.v.
Wise, C. A., 37, 40, 101.
Wölber, H.-O., 29, 174, 176.
 wonder, 290v.
 woord, 148 e.v., 184.
Wulf, H., 254.
- ziekte, 52, 199 e.v., 291v.
 ziel, 86 e.v.
 zielzorg, 58v, 68 e.v.
Zijdeveld, A. C., 97, 288.
Zijlstra, W., 17, 52v, 90, 164, 169, 183v, 186, 223, 226, 261, 312, 355, 371.
 zingeving, 108, 202, 229, 272 e.v.
 zonde, 120v.
Zwingli, U., 65.

STELLINGEN

I

Van *pastoraat als hulpverlening* is sprake, wanneer een pastor een helpende relatie aangaat met mensen, om – in het licht van het evangelie en in verbondenheid met de gemeente van Christus – met hen een weg te zoeken in geloofs- en levensvragen.

II

De aard van de relatie tussen pastoraat en andere vormen van hulpverlening kan nader worden bepaald met behulp van het begrip *bipolariteit*, om tot uitdrukking te brengen dat goddelijk heil en menselijke werkelijkheid zo op elkaar betrokken zijn, dat het een niet zonder het ander tot zijn recht kan komen.

III

In de beoordeling van de pastorale theologie van *E. Thurneysen* wordt ten onrechte veelal voorbijgegaan aan een ontwikkeling, die zich na het verschijnen van 'Die Lehre von der Seelsorge' in zijn denken voltrokken heeft.

IV

Ook de gereformeerde theologie heeft vanaf de twintiger jaren ernstig geleden onder wat *H. Thielicke* noemt een 'anthropologisch docetisme', d.w.z. dat aan de konkrete mens met zijn ervaringen en gevoelens te weinig aandacht geschonken werd.

cf. *H. Thielicke, Leiden an der Kirche*, Hamburg 1965, p. 98v.

V

Geestelijke *gezondheidszorg* schiet als *geestelijke* gezondheidszorg tekort, wanneer zij in veel menselijke nood de religieuze dimensie onvoldoende onderkent.

VI

Een uitleg die de theophanie (vs 11v) isoleert uit het verband van *1 Koningen 19* (b.v. de bekende spiritualistische verklaring) is minder bevredigend dan een verklaring die 'het teken' verbindt met 'het Woord' (vs 15-18). Wanneer we de laatste uitleg volgen kan het קֹל דְּמִמָּה דִּקְהָ (vs 12) verstaan worden als een zinspel op 'de rest' in vs 18.

cf. J. Jeremias, *Theophanie; Die Geschichte einer Alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen 1965, p. 112v; J. J. Stamm, *Elia am Horeb*, in: *Studia biblica et semitica* Theodoro Christiano Vriezen, Wageningen 1966, p. 327 e.v. In deze richting gaat ook al C. van Gelderen, *Koningen II*, p. 220 e.v., Kampen 1956² (serie 'Korte Verklaring der Heilige Schrift').

VII

Genezingswonderen in de synoptische evangeliën zijn niet slechts tekenen van het komende Rijk Gods, maar ook een openbaring daarvan en daarom niet ondergeschikt aan de prediking van het evangelie.

vs. H. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, Kampen 1950, p. 112 e.v.

VIII

Het 'ik geloof' en het 'wij geloven' zijn zodanig op elkaar betrokken, dat enkeling en gemeenschap *samen* constitutief zijn voor de acte van het geloven. Onder dit gezichtspunt ontvangen *kinderdoop* en *volwassenendoop* elk een eigen, zij het betrekkelijke, legitimering en mag van een concurrentieverhouding geen sprake zijn.

IX

Aanvaarding van de homofiel gerichte mens vraagt *erkenning* van de homofiele relatie, wat o.a. tot uitdrukking kan komen in een vorm van kerkelijke *bevestiging* van deze relatie.

X

De in gereformeerde kerken geldende *driedeling binnen het ambt* is grotendeels *historisch* bepaald en kan gewaardeerd worden als een inspelen op de kerkelijke en maatschappelijke situatie in Genève ten tijde van Calvin. Een andere ambtelijke structuur kan dus betekenen: 'trouw aan de vaderen'.

XI

De *pastorale psychologie* kan met behulp van de resultaten van de nieuwere godsdienstpsychologie een belangrijke bijdrage leveren om valse tegenstellingen tussen een theologie van het Woord en een ervaringstheologie te overbruggen.

XII

In aanbod en aandacht dient duidelijker tot uitdrukking te komen, dat *pastoraat* niet de kerk maar de samenleving als horizon heeft.

XIII

Het door *E. H. Erikson* geïntroduceerde begrip 'moratorium' biedt vanuit psychologisch gezichtspunt goede aanknopingspunten om het uitstellen van een definitieve keuze door jongeren ten gunste van een meer voorlopige verbintenis, te verstaan en pastoraal te begeleiden. Men kan hierbij denken aan uiteenlopende verschijnselen als het uitstellen van de openbare belijdenis, het huwelijk of de keuze van een beroep.

cf. *E. H. Erikson*, *Young Man Luther*, a study in psychoanalysis and history, New York 1958, passim, in relatie tot zijn: *Identity, Youth and Crisis*, New York 1968.

XIV

Binnen de gereformeerde gezindte verdient het verschijnsel van de *ekklesiogene neurosen* alle aandacht.

XV

Het verdwijnen van de *catechismusprediking*, zonder dat daarvoor een gelijkwaardige vorm van volwassenencatechese in de plaats komt, moet als een groot verlies worden beschouwd.

XVI

De gemeente is zowel *subject als object* van het ambt. Wanneer gesproken wordt van 'de gemeente als draagster van alle bedoelingen' van het kerk-zijn en dit vertaald wordt in termen van gemeentepbouw, mag dit niet ten koste gaan van de eigen verantwoordelijkheid van het ambt als *tegenover* van de gemeente.

cf. *H. Ridderbos*, *Paulus*, ontwerp van zijn theologie, Kampen 1966, p. 530.

vs. *Kerk in perspectief*, rapport van de commissie gemeentestructuur van De Gereformeerde Kerken, 1969, p. 28 en passim.

XVII

De toenemende verzelfstandiging van vakgroepen binnen *de theologische faculteit* beneemt het zicht op de eenheid van de theologie, doet tekort aan de theorie-praxis relatie die voor elk vakgebied als opgave geldt en wentelt de noodzakelijke integratie eenzijdig af op de schouders van de student.

XVIII

Uit onderzoek blijkt dat de *vier taakgebieden*, 'eredienst en prediking', 'onderricht en vorming', 'pastoraat' en 'bestuur en organisatie' in gelijke mate de werktijd van de gemiddelde predikant in beslag nemen. De theologische opleiding bestrijkt in haar gerichtheid op kennisinhouden en kennisoverdracht vooral de eerste twee gebieden, wat in de praktijk van het latere werk spanningen moet geven.

cf. R. G. Scholten, Tijdsbesteding van predikanten, 's Gravenhage 1976, p. 19.

XIX

Nog afgezien van het etymologisch verband der woorden, biedt de christelijke traditie voldoende aanknopingspunten om *retraite* als een vorm van *training* te verstaan en in eigentijdse trainingsmodellen een plaats te geven met het oog op de noodzakelijke integratie van persoonsvorming, vaardigheden, kennis en geloofservaring.

XX

Waar collegialiteit zich vaak moeilijk in een vorm van pastoraat laat vertalen en een z.g. 'pastor pastorum' hiërarchische bijgedachten kan oproepen, verdient het aanbeveling een duidelijker mogelijkheid te scheppen voor pastoriebewoners om in voorkomende gevallen zich te wenden tot een *vertrouwens-pastor*.

XXI

De mens bestaat niet.

Stellingen toegevoegd aan het proefschrift: *Pastoraat als hulpverlening*, door Gerben Heitink.